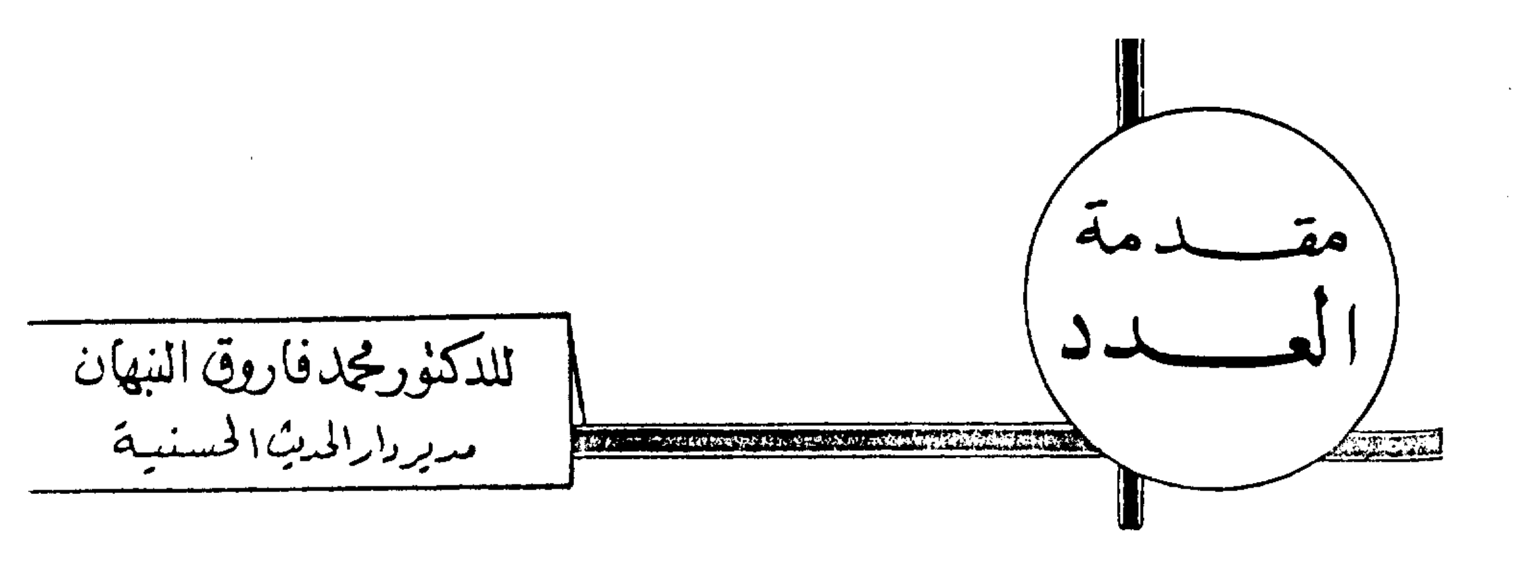
این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين ..

في كل يوم تتجدد الأحداث وتتجدد معها اهتمامات الناس، ومن حق المجتمع أن ينصرف إلى الاهتمام بقضاياه اليومية، وهذه القضايا هي أولى بالاهتمام، لأن المعرفة العلمية غايتها خدمة الإنسان، والمعرفة التي تبتعد عن قضايا الإنسان لا يحتاج إليها المجتمع الإنساني، وهي نوع من الترف الذي يشغل الإنسان ولا يفيده في حياته العملية.

وأهم ما توفره المعرفة أنها توسع من آفاق التفكير الإنساني، وترتقي بمستوى اهتمامات الإنسان، وتجعل معايير العقل أكثر شمولية وأوسع امتدادا، ففي ظل المعرفة تتسع الرؤية لكي يكون الإنسان هو الغاية والهدف، وتصبح القيم الأخلاقية أكثر التصاقا بحياة المجتمع ومصالحه، ويمتد مفهوم الدين لكي يصبح أداة لتنظيم المجتمع وإصلاح أمره، ففي ظل القيم الدينية السليمة لا مجال لأسطورة في مجال العقيدة ولا مجال لظلم في مجال

المعاملات، ولا مجال لانحراف عن جادة الاستقامة في مجال السلوك، وتتقارب مفاهيم الأديان وشرائعها لكي تحقق أهدافا إنسانية، غايتها النهوض بمستوى الوعي الإنساني، لكي يكون في المستوى الذي يليق بكرامة الإنسان.

إن النظرة الضيقة للدين تجعل من الدين أداة لتضييق الخناق على حركة الإنسان وحريته وسعيه نحو التجديد المستمر في نظرته الفكرية للحياة وللكون، وليس الدين كذلك، فالدين أداة تصحيح للعقيدة، وأداة تنظيم للحقوق الإنسانية وأداة وعي لمكانة الإنسان في الوجود. وفي ظل العقيدة تصبح الحياة أكثر جمالا ووضوحا والتزاما، وكلما اتسعت مفاهيم الإنسان اتسعت معها رؤيته في فهم دور الدين في النهوض بالمجتمع. والمذاهب التي ضيقت الخناق على الفكر لم تستوعب دور الدين في تعميق الوعي الإنساني، فالدين غايته النهوض بمستوى وعي الإنسان إنسانيا وحضاريا لكي تكون الحياة أكثر انتظاما. ولا يمكن للدين أن يضيق بالفكر الإنساني، فالفكر هو وليد الإنسان، وهو هبة الله للإنسانية، لكي تنهض وتتطور وتتجدد، وتواكب التطور الإنساني، والدين هو الضامن الوحيد لحقوق الإنسان ولكرامة الإنسان، ولا يمكن لأي فكر ديني أن ينتقص من هذه الحقوق أو يتجاهل البعد الإنساني للكرامة الإنسانية، ومن هنا تصبح الحقوق الإنسانية في ظل المفاهيم الدينية مقدسة، لا يمكن انتهاكها أو الاعتداء عليها ...

والأصل في الأديان السماوية أن تكون متكاتفة متعاونة، تسعى لتصحيح العقيدة ولمقاومة المظالم الاجتماعية. ودعوة الأديان في الأساس هي دعوة إلى الإيمان بالله ودعوة إلى السلام الاجتماعي في ظل توزيع عادل للحقوق، وتكاتف بين الطبقات، والمقدسات الدينية هي رموز للسلام والأمن الاجتماعي، والسلام هدف من أهداف الدين، فمن يرفض السلام فإنما يتحدى شرائع الدين وأحكامه. والسلام الذي يدعو إليه الدين هو السلام الذي

يرتضيه الجميع ويحقق العدالة للجميع، وليس الاستسلام من الدين، لأن الاستسلام ينافي الكرامة، والدين يرفض الاستسلام ويحض على الجهاد والمقاومة، لكي يتحقق العدل ويزول الظلم، وليس من الدين أن يفرط الإنسان في أي حق من حقوقه، فالتفريط ينافي المسؤولية، والمفرط في حقه لا يستحق الشعور بالكرامة ..

والمسلم شديد الاعتزاز بتعاليم الإسلام، ولا يمكن أن يفرط فيما أؤتمن عليه من حقوقه الإنسانية أو من مقدساته الدينية، والجهاد هو أداة المسلم للتعبير عن كرامته، والقدس الشريف اليوم أسير عدوان ظالم عليه، ولا يمكن لمسلم مهما كان أن يقبل باغتصاب جزء من قدسه الشريف. وكل مسلم يرضى بتسوية ظالمة فهو مفرط وآثم، لأن المقدسات لا يملكها جيل واحد ولا يختص بأمرها أحد، بل هي حق لكل الأجيال، ومن حق كل جيل أن يرفض الظلم الواقع على مقدساته الوطنية والدينية ..

والعدوان الصهيوني اليوم على القدس هو عدوان على الإسلام، واعتداء على كرامة المسلمين، ومن واجب كل مسلم أن يدافع عن القدس الشريف، لكي تكون المقدسات الإسلامية في موطن الاحترام ...

إن القدس الشريف يجب أن يصان عن العبث بقدسيته، ولا يمكن أن تكون السيادة عليه لغير أهله من الفلسطينيين الذين حافظوا على حقوق جميع الأديان فيه، فلم يحتكروا قداسته لأنفسهم، ولم يمنعوا أحدا من أداء عبادته فيه، لأنهم يؤمنون بجميع الأديان السماوية، ويحترمون جيمع الأنبياء، فلم تضق صدورهم يوما بأي مسيحي أو يهودي، ولم يعتدوا على أماكن العبادة لغيرهم، وكانوا أمناء في إعطاء القداسة للقدس الشريف، لكي يكون لجميع المؤمنين بالأديان السماوية.

والقدس الشريف اليوم ينادي ويستصرخ الضمائر الحية، لكي يكون كما كان قدس الأديان السماوية الذي يجمع القلوب المؤمنة بالله، ولكي يكون أرض السلام الذي ترتفع فوق أبوابه التاريخية شعارات السلام والتعايش والتساكن ...

وجيلنا اليوم مؤتمن على قدسه، ولا يمكن لهذا الجيل أن يفرط فيما أؤتمن عليه .. وأملنا بالله كبير أن يتحرر القدس الشريف من أسره، وأن تعود السيادة عليه لأهله وسكانه الذين أكرمهم الله بأن يكونوا حماة القدس وسكان القدس ...

اللهم تقبل دعاءنا ... وأكرم جيلنا بقدسه، وأعد البسمة لأطفال القدس ولكل من يؤمن بقدسية القدس من العرب والمسلمين..

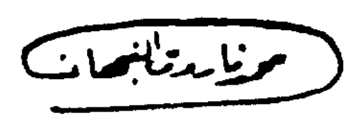
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الرباط : 14 شعبان 1419هـ

03 دجنبـــر 1998م

محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية




مقالات علمية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كلام ابن رشيد السبتي على تراجم البخاري

للأستاذ محمد رستم

مقــدمــــــة :

مَنْ أنْعم النّظر في تراجم أبواب الجامع الصحيح، وجد البخاريَّ قد أحْكم نظامها، وأتْقن وَضْعها، وأحْسَن ترتيبها، وجَوَّد سياقَها، وأوْدَعَ فيها من دقائق الفقه، وشريف المعاني، وبليغ الإشارات، ولطيف النُّكات قِرْاً عظيماً، وقسطا كبيرا[1].

ونهض جمع غفير من علماء المشرق والمغرب لاستخراج أسرار هذه التراجم، وحل رموزها، وتتبع عجيب الصنعة فيها، وتأمل مواطن الإتقان في جملها وألفاظها : فأفردوا في ذلك مؤلفات معلومة، وكتبا معروفة[2].

---

(1) ولقد كان البخاري رحمه الله بَيَّضَ تراجم أبواب صحيحه بين قبر النبي # ومنبره وكان يصلي لكل ترجمة ركعتين. وانظر : إرشاد الساري (64/1) دار الفكر.

ومازال العلماء يعجبون من صنيع البخاري في تراجم أبواب صحيحه، حتى قال القسطلاني في الإرشاد (ج 1 / ص 24) : «... وبالجملة فتَراجمُه حيَّرت الأفكار، وأدهشت العقول والأبصار ولقد أجاد القائل :

أعيا فحول العلم، حَلُّ رموز مَا ... أبداهُ في الأبـواب من أسْـرار

واشتهر قول العلماء : فقه البخاري في تراجمه.

(2) من كتب المشارقة في هذا النوع : أ - «المتواري على تراجم أبواب البخاري» لابي العبَّاس أحمد بن محمد بن المنير خطيب الإسكندرية المتوفى سنة 683 هـ. وقد طبع بتحقيق صلاح الدين مقبول أحمد. ونشر في الكويت سنة 1407 هـ.

ب - مناسبات تراجم البخاري لبدر الدين بن جماعة المتوفى سنة 733 هـ، وطبع هذا الكتاب بتحقيق : محمد إسحاق محمد إبراهيم السلفي، ونشر بالدار السلفية في الهند سنة 1404هـ.= =

بيد أن لعماء الغرب الإسلامي في ذلك أعظم الحظ، وأوفر النصيب، فمن المؤلفين منهم في هذا الضرب :

1 – أبو العباس أحمد بن رشيق الكاتب المتوفى بعد سنة 440 هـ[3].

2 – أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن رشيد السبتي المتوفى سنة 721 هـ[4].

3 – أبو محمد بن منصور بن حَمَامة السجلماسي المغربي[5].

= = ت – تعليق المصابيح على أبواب الجامع الصحيح لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن أبي بكر الرماني المتوفى سنة 828 هـ، ذكره له الشاه عبد العزيز الدهلوي في بستان المحدثين كما في مقدمة لامع الدراري (ج 1 / ص 286).

ج – رسالة «شرح تراجم أبواب البخاري» للشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي المتوفي سنة 1176 هـ. وقد طبعت في دائرة المعارف حيدر أباد سنة 1949م.

(3) نشأ ابن رشيق بالمرسية ثم انتقل إلى قرطبة، وطلب الأدب، فعظم أمره فيه، ثم تفقه، وطلب الحديث، وبلغ من رئاسة الدنيا أرفع منزلة، وقدمه الأمير أبو الجيش مجاهد بن عبد الله العامري على كل من في دولته توفي بعد سنة 440 هـ قال حميدي «... وله كلام مُدَوّن على تراجم كتاب الصحيح لأبي عبد الله البخاري، ومعاني ما أشكل من ذلك». انظر : جذوة المقتبس (ص 109-110) تحقيق د. روحية عبد الرحمن السويفي، نشر : دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى سنة 1417هـ.

(4) الإمام الخطيب الرحالة المحدث المستبحر في علوم الإسناد والرواية، أخذ القراءات عن أبي الحسين ابن ربيع، رحل إلى المشرق للحج سنة 683هـ ودخل إفريقية ومصر والحجاز والشام وأخذ عن كثير من الأئمة الأعلام منهم : المنذري والعز بن عبد الله الحراني وشرف الدين الدمياطي، وقطب الدين محمد القسطلاني، وأخذ عنه الجم الغفير منهم ابن جزي وأبو البركات ابن الحاج وجماعة توفي في فاس سنة 721 هـ وله تآليف حسنة منها : «السَّنَنَ الأبين في السند المعنعن» وقد حقق، و«ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى مكة وطيبة» وقد طبعت بتحقيق محمد الحبيب بلخوجة وغير ذلك. وانظر ترجمته في الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (ج 4/ ص 70 و71) تصحيح الشيخ عبد الوارث محمد علي دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى سنة 1418هـ. والديباج المذهب (ص 400 و401)، تحقيق : مأمون بن محيي الدين الجنّان. دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى سنة 1417هـ وشجرة النور الزكية (ج1/ص 216-217). دار الفكر بلا تاريخ.

(5) لم أقف له على ترجمة فيما بين يدي من مصادر وقال الحافظ في هدي الساري ص 14 دار الفكر : عند ذكره لتآليف المغاربة في تراجم البخاري : «... وتكلم على ذلك أيضا بعض المغاربة وهو محمد بن منصور بن حمامة السلجماسي ولم يكثر من ذلك، بل جملة ما في كتابه نحو مائة ترجمة وسماه : «فكّ أغراض البخاري المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة» وانظر : إرشاد الساري (ج 1 / ص 43) وكشف الظنون (ج 1 / ص 551) دار الفكر.

ويفهم من كلام الحافظ ابن حجر أن قلةً من المغاربة هم الذين تكلموا على تراجم البخاري، = =

وسنُفرد هذه الدراسة لشرح ابن رشيد السبتي لتراجم البخاري.

عناية ابن رشيد بالجامع الصحيح

جرى ابن رشيد على عادة أهل المغرب في العناية برواية صحيح البخاري وضبط أحاديثه، وسماع ذلك من الرواة الحفاظ النّاقلين لهُ بالأسانيد المتصلة إلى جامعه.

وقد وقع لابن رشيد الجامعُ الصحيحُ من طريقين صحيحين، وكان بينه وبين البخاري سبعة رجال في الطريق الأول ؛ كما بينه وبين البخاري خمسة رجال في الطريق الثاني[6].

وأفاد ابن رشيد في رحلته أنّه وقف على أصل عتيق للبخاري بخط أصبغ بن راشد اللّخمي، كتبه بمكة المكرمة وسمع فيه على أبي ذر، فروى منه وقال : «وقد كان هذا الأصل صار للإمام المقري العالم أبي الحسن علي بن عبد الله بن النعمة رحمه الله، واعتنى به عناية جيدة، وقد صار هذا الأصل إلي في أصله والحمد لله»[7].

= = ونَسي الحافظُ رحمه اللهُ الشراح المغاربة الذين تصدوا للكلام على الجامع الصحيح جملةً وتفصيلا تراجم وأبواباً، فمن هؤلاء كثرة نقل هو نفسه كلامهم على التّراجم في فتح الباري، كالداودي (402هـ) أول شارح مغربي لصحيح البُخاري، والمهلب بن أبي صُفرة (435 هـ) وابن بطال (449هـ)، وابن التين (611هـ)، وكل واحد من هؤلاء أفردْناه بدراسة أثبتنا فيها ذلك وانظر : «أول شرح مغربي لصحيح الإمام البخاري» دعوة الحق عدد 312 (ص 95) 1416هـ، و«شرح أندلسي قديم لصحيح الإمام البخاري» دعوة الحق عدد 317 (ص 33) 1416 هـ. وشارح مالكي لصحيح الإمام البخاري من الغرب الإسلامي» مجلة الإحياء رقم 22 (ص 131) 1418هـ، وكتبتُ من عام دراسة عن ابن التين وشرحه للبخاري بعنوان : «المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح» (عرض وتقديم) يَسَّرَ الله في نشرها.

(6) انظر تقديم كتاب إفادة النصيح للأستاذ محمد العلمي حمدان، دعوة الحق العدد الأول السنة 17 ربيع الثاني 1395 هـ. (ص 104) بواسطة مدرسة الإمام البخاري في المغرب (ج 1/ 291 و292). دار لسان العرب بيروت بلا تاريخ.

(7) انظر : «صحيح البخاري في الدراسات المغربية من خلال رواته الأولين ورواياته وأصوله » للعلامة الأستاذ المؤرخ الثبت محمد المنوني مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق 1394هـ الجزء الثالث المجلد 49 (ص 10).

وفي أثناء الرحلة إلى المشرق سمع ابن رشيد بمصر من العز عبد العزيز بن عبد المنعم الحراني غالب البخاري بقراءته، وباقيه سماعا بقراءة غيره[8].

ولمّا رجع ابن رشيد من رحلته المشرقية، استقر في جامع غرناطة يشرح البخاري، قال الحافظ ابن حجر : "...واستمر ابن رشيد في الجامع يشرح من البخاري حديثين، يتكلم على سندهما ومتنهما أتقن كلام[9] ... مُبَيِّناً للرواية"[10].

وعندما تصدى ابن رشيد للتأليف ، صرف قسطا من عنايته إلى الجامع الصحيح، فألَّفَ : «السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السّند المعنعن»، و«إفادة النّصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح»[11]، وترجمان التّراجم.

كلام ابن رشيد على تراجم البخاري

أفرد بن رشيد السبتي، تراجم البخاري بالتأليف في كتاب مستقل نبّه غير واحد ممّن ترجمه عليه، فالحافظ ابن حجر (852هـ) قال مشيرا إليه : «... وكتاب ترجمان التّراجم على أبواب

(8) انظر ذيل ابن فهد لتذكرة الحفاظ (ص 98 و99) دار إحياء التراث العربي بلا تاريخ.

(9) في الأصل الذي نقلت منه : «أتقن كلاما»، وصححتها بما تراه والله أعلم.

(10) انظر الدرر الكامنة (ج 4 ص 70).

(11) سمّاه الصفدي في الوافي بالوفيات (ج 4 ص 285) طبعة أوروبا 1981م : «إفادة النّصيح في مشهور رواة الصحيح» وسمّاه السيوطي في بغية الوُعاة (ج 1/ ص 200) نشر المكتبة العصرية بيروت نقلا عن الصفدي : «إفادة النّصيح في رواية الصحيح» وسمّاه الشيخ محمد بن محمد مخلوف في شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (ج 1/ ص 217) : «إفادة النصيح في شرح الصحيح»، وكأنه ظن أن الكتاب في شرح البخاري ولذلك قال بعد أن ذكر العنوان : «وكان يعتمد في شرح البخاري على أبي عمرو الصفاقسي المعروف بابن التّين الممزوج بكلام المدونة وشراحها». وفي كلام الشيخ مخلوف نظر كثير، فابن التين هو أبو محمد عبد الواحد بن التين كما ذكره هو نفسه في الشجرة (ج 1 /ص 168)، قلت : ولقد طبع إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح بتحقيق الدكتور محمد الحبيب بالخوجة في الدار التونسية للنشر.

البخاري...»[12]، وقال في موضع آخر : «ووقفت على مجلد من كتاب اسمه ترجمان التّراجم لأبي عبد الله بن رشيد السّبتي...»[13].

ونقل الحافظ السيوطي (911 هـ) عبارة ابن حجر في موضعين من كتبه[14].

وأشار شهاب الدين المقري (1041هـ) إلى كتاب ابن رشيد بقوله: «ترجمان التّراجم في إبداء وجه مناسبات تراجم صحيح البخاري لما تحتها ممّا تُرجمت عليه»[15].

وبنحو هذا العنوان أشار أحمد ابن القاضي المكناسي (1025هـ)، وعبد الحي الكتاني إلى الكتاب[16].

ويفهم من عبارة ابن حجر أن ابن رشيد أطال النفس في هذا الكتاب، لكنه لم يتمه ؛ قال الحافظ : «ووقفت على مجلد من كتاب اسمه ترجمان ا لتراجم لأبي عبد الله بن رشيد السبتي يشتمل على هذا المقصد، وصل فيه إلى كتاب الصيام، ولو تم لكان في غاية الإفادة، وإنه لكثير الفائدة مع نقصه»[17].

وأفاد الدكتور يوسف الكتاني أن ترجمان التراجم مطبوع بالهند ؛ وأن له نسخة خطية بالإسكوريال تحت رقم 1732-1785[18].

---

(12) انظر الدرر الكامنة (ج 3/ ص 70) والحطة للقنوجي (ص 338) طبع سنة 1987م.

(13) انظر : هدي الساري (ص 14).

(14) فأما الموضع الأول ففي الذيل على تذكرة الحفاظ (ص 356) دار إحياء التراث العربي بلا تاريخ، والموضع الثاني في طبقات الحفاظ (ص 528) تحقيق على محمد عمر مكتبة وهبة. مصر الطبعة الثانية 1415 هـ.

(15) انظر : أزهار الرياض في أخبار عياض (ج 2/ص 350) طبع صندوق إحياء التراث الاسلامي.

(16) انظر : جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس القسم الأول (ص 290) دار المنصور للطباعة والوراقة الرباط 1973م وفهرس الفهارس (ج1/ص 444) تحقيق : د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي الطبعة الثانية 1402هـ.

(17) انظر هدي الساري (ص 14).

(18) انظر "الشروح المغربية لصحيح البخاري" مجلة دار الحديث الحسنية. العدد الثاني 1401هـ = =

ولمّا لم أقف على ترجمان التّراجم مخطوطاً ولا مطبوعا، طفقت ألتقط مادته عن كتب ثلاثة مشاهير من شراح البخاري وهم :

– الحافظ ابن حجر في شرحه الحافل الممتع : «فتح الباري».

–البدر العيني (855هـ) في شرحه الحافل المفيد : «عمدة القاري».

– الشهاب القسطلاني(923هـ) في شرحه: «إرشاد الساري»[19].

ولقد كان الحافظ ابن حجر أكثر هؤلاء الثلاثة نقلا لكلام ابن رشيد على التّراجم ؛ وأوفرهم به عناية ؛ وألهَجَهُم به لساناً ؛ إذ نقل عنه في أكثر من مائةٍ وعشرين موضعاً ؛ بينما نقل عنه البدر العينيّ والشهاب القسطلانيّ كلاهُما في ستة مواضع[20].

ولعل الحامل للحافظ ابن حجر على الإكثار من النقل عن ابن رشيد أمران :

الأول : وقوفه على قطعة من ترجمان التراجم ؛ واستفادته منها، وفي ذلك يقول فيما نقلناه عنه آنفا : «ووقفت على مجلد من كتاب اسمه ترجمان التّراجم»[21].

الثّاني : إعجابه بكتب ابن رشيد السبتي عامّة، وتطلُّبه لها ؛ ونقله لفوائدها في كتبه، وانتخابه لدُررها في تآليفه، وفي ذلك يقول متحدثا عن رحلة ابن رشيد : «... وصنّف الرحلة المشرقية في

= = (ص 145). ومدرسة الإمام البخاري في المغرب (ج 2/ص 573). وسكت الأستاذ الباحث في موضعين من كتابه عن الدّلالة على مكان وجود ترجمان التراجم مخطوطا أو مطبوعا في (ج 1/ص 241) و(ج 2/ص 604)، ولقد سألت شيخنا العلامة المدقق محمد بن الأمين بوخبزة –أمتع الله به– عن الكتاب، فأفادني في رسالة بعث بها إليّ بقوله : «–وابن رشيد السبتي شهير ؛ وترجمان التّراجم مفقود».

(19) أغفلت ذكر الكرماني وشرحه لأنه ثبت عندي أنه لم ينقل عن ابن رشيد السبتي.

(20) هذا ما استظهرته من نظري في هذه الشروح الثلاثة ؛ ولست أبريء نفسي من أن يكون فاتني شيء كثير أو يسير من النقول، فالإنسان معدن النسيان والذهول.

(21) انظر هدي الساري (ص 14).

ست مجلدات ؛ وفيه من الفوائد شيء كثير، وقفت عليه، وانتخبت منه»[22].

منهج ابن رشيد السبتي في ترجمان التّراجم

1 – موارد ابن رشيد :

ولقد نظرت فيما وقع إليّ من نقول ملتقطة من شروح الأئمة الثلاثة الذين سبق ذكرهم ؛ فألفيت ابن رشيد استمد في شرحه لتراجم البخاري من موارد ثلاثة.

أ – بعض أصول البخاري : فلقد كان ابن رشيد ينظر فيما حَضَره من نسخ صحيح البخاري التي قُيِّدت فيها الرواية، وضُبطت فيها ألفاظها، ومن هذه الأصول الصحيحة التي وثِقَ بها الناس : أصل أبي القاسم بن الورد[23]، ونسخة حاتم الطرابلسي : قال الحافظ ابن حجر : «قوله باب الكفن في القميص الذي يكف أوْ لا

(22) انظر : الدرر الكامنة (ج 3/ ص 70). ومن المواضع التي نقل فيها الحافظ من رحلة ابن رشيد هذا الموضع من فتح الباري (ج 13/ص 324) قال الحافظ : «قوله : «حدثنا حماد بن حميد» هو خراساني فيما ذكر أبو عبد الله بن منده في رجال البخاري، وذكر ابن رشيد في فوائد رحلته، والمزي في التهذيب أنّ في بعض النسخ القديمة من البخاري : «حدثنا حماد بن حميد صاحب لنا..».

(23) هو أحمد بن محمد بن عمر التميمي أبو القاسم ابن ورد المري، ولد سنة 465هـ، ثمّ طلب العلم فأخذ عن القاضي ابن المرابط وأجاز لَهُ جميع روايته عن الطلمنكي ؛ وابن مُقبل وأبي عمرو المقرئ والمهلب بن أبي صفرة، ثم تفقه وطلب الأدب، ورحل إلى سجلماسة فسمع بها صحيح البخاري من أبي القاسم بكار بن برهون المعروف بابن الغرديس، ثم سمع جملة من الكتب، وكان موفور الخط من الأدب والنحو والتاريخ متقدما في علم الأصول والتفسير، حافظا متقنا، توفي سنة 540هـ انظر ترجمته في : المعجم في أصحاب أبي على الصدفي (ص 20) دار الكاتب العربي القاهرة 1387هـ. والاحاطة في أخبار غرناطة (ج 1/ص 169). تحقيق محمد عبد الله عنان القاهرة 1393 هـ. والصلة لابن بشكوال (ج 1/ص 72). الدار المصرية للتأليف والتّرجمة 1966م. ولابن ورد شرح واسعٌ على البخاري ذكره له القسطلاني في الإرشاد (ج 1/ص 42) وظنّي أنه الذي أشار إليه المباركفوري في مقدمة تحفة الأحوذي (ج 1/ص 254) دار الفكر، وحاجي خليفة في كشف الظنون (ج 1/ص 546) دار الفكر، ولا أعرف أحداً دلّ على هذا الشرح ؛ أوْ أرشد إليه مفقودا أومخطوطا، وتأمّلتُ كتب الشراح المتأخرين كفتح الباري والعمدة والكواكب الدّراري وإرشاد الساري فألفيت أصحابها ينقلون عن التّيمي، فما أدري أهو ابن ورد أو غيره ؟

يكف» قال ابن التين : ضبط بعضهم يُكَفُّ بضم أوَّله وفتح الكاف، وبعضهم بالعكس، والفاء مشددة فيهما، وضبطه بعضهم بفتح أوّله، وسكون الكاف، وتخفيف الفاء وكسرها، والأول أشبه بالمعنى، وتعقّبَهُ ابن رشيد بأنَّ الثاني هو الصواب قال : وكذا وقع في نسخة حاتم الطرابلسي، وكذا رأيته في أصل أبي القاسم بن الورد ....»(24).

ب - شروح البخاري : استمد ابن رشيد من الشروح الموضوعة على البخاري قبله، فنقل من كلام أصحابها، مستفيدا تارة؛ ومعترضا تارة أخرى وضمن هذه الشروح :

شرح ابن بطال : وهو أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال القرطبي يعرف بابن اللجام، أخذ العلم عن جماعة من أهل الأندلس كأبي عمر الطلمنكي وأبي المطرف القنازعي وطائفة ؛ ووصف بالعلم والفضل والفهم والعناية التامة بفنون الحديث(25).

شرح ابن المرابط : وهو القاضي أبو عبد الله محمد بن خلف بن سعيد المري سمع أبا القاسم المهلب، وأجازه أبو عمر الطلمنكي، وكان من أهل الفقه والفضل والتفنن، وأخذ عنه القاضي أبو عبد الله التميمي ؛ والقاضي أبو علي الحافظ ؛ توفي بعد سنة 480هـ. قال ابن فرحون : «ولَهُ في شرح البخاري كتابٌ كبير حسن»(26).

شرح ابن التين : وهو أبو محمد عبد الواحد بن التين

---

(24) انظر : فتح الباري (ج 3/ص 138).

(25) انظر ترجمة ابن بطال في : ترتيب المدارك (ج 8/ ص 160) تحقيق : الأستاذ سعيد أعراب طبع وزارة الأوقاف المغربية والصلة (ج 2/ص 394) تحقيق السيد عزت العطار الحسني، القاهرة، الطبعة الأولى 1403هـ . وسير أعلام النبلاء (ج 18/ص 47) طبعة مؤسسة الرسالة ؛ والديباج المذهب (ج 2/ص 105) تحقيق د. حمدي أبو النور.

(26) انظر : الديباج المذهب (ص 369).

الصّفاقسي المتوفى سنة 611هـ. ولم أقف له على ترجمة مبسوطة[27]؛ وله في شرح البخاري : «المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح»[28].

وسيرد فيما يأتي إثبات استفادة ابن رشيد من هذه الشروح الثلاثة.

ج – كتب الحديث وبعض التآليف في تراجم البخاري :

فمن كتب الحديث : مصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني (211 هـ) : ومن المواضع التي نقل فيها ابن رشيد عن عبد الرزاق هذا الموضع : قال الحافظ ابن حجر : «قوله : «باب دفن الرجلين والثلاثة في قبر»... قال ابن رشيد : جرى المصنف على عادته إمّا بالإشارة إلى ما ليس على شرطه وإمّا بالاكتفاء بالقياس ؛ وقد وقع في رواية عبد الرزاق – يعني المشار إليها قبل– بلفظ : «وكان يدفن الرجلين، والثلاثة في القبر الواحد. انتهى»[29].

ومنها سنن أبي داود سليمان بن الأشعث (275 هـ) : ففي شرح قول البخاري : «باب موت الفجاءة :البغتة» قال ابن رشيد : مقصود المصنف – والله أعلم – الإشارة إلى أنه ليس بمكروه ؛ لأنه ﷺ لم يظهر منه كراهيته، لما أخبره الرجل بأن أمّه افتلت نفسها، وأشار إلى ما رواه أبو دادو بلفظ : «موت الفَجْأَة أَخْذَةُ أسفٍ»، وفي إسناده

(27) انظر نُتَفاً عن ابن التين في :

نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ص 188) لأبي العباس أحمد بن أحمد المعروف ببابا التّنبكتي المطبوع بهامش الديباج، دار الكتب العلمية بيروت.

وشجرة النور الزكية (ج 1/ص168).

(28) هكذا سمّاه الشيخ مخلوف في شجرة النور الزكية (ج 1/ص 168) ومحم عصام عرار في : «اتحاف القارئ بجهود العلماء على صحيح الإمام البخاري» (ص 191) طبعة اليمامة دمشق. الطبعة الأولى 1407 هـ وسمّاه المقري في أزهار الرياض (ج 3/ص 350) : «المُخَبِّر الفصيح في شرح البخاري الصحيح» ودون ذلك أسماء أخرى أوردناها في بحثنا المشار إليه آنفا عن ابن التين.

(29) انظر فتح الباري (ج 3/ ص 211).

مقال، فجرى على عادته في الترجمة بما لم يوافق شرطه ؛ وإدخال ما يؤمئ إلى ذلك، ولو من طرف خفي. انتهى»[30].

ومن التآليف المفردة في تراجم البخاري التي نَظَرها ابن رشيد، المتواري على تراجم أبواب البُخاري لناصر الدين ابن المنير[31].

وسيرد بعد قليل إثباتُ ذلك.

2 – معالم منهج ابن رشيد في شرح تراجم البخاري :

أدرك ابن رشيد جلالة الترتيب الذي جرى عليه البخاري في أبوبه وتراجمه ؛ فشحذ فكره لاستخراج بدائع هذا الترتيب ؛ ونفائس تلك الأبواب، ومحاسن تلك التّراجم؛ ولقد كان ابن رشيد –لأول وهلة– معجبا بدقة استنباط البخاري للمعاني ؛ وبراعة تفنُّنه في رصف تلك المباني ؛ اسمع إليه يقول عند قول البخاري : «بَاب فضل اتباع الجنائز» : مقصود الباب بيان القدر الذي يحصل به مسمى الاتباع الذي يحوز به القيراط إذ في الحديث الذي أورده إجمال، ولذلك صدره بقول زيد بن ثابت، وآثر الحديث المذكور[32] على الذي بعده

(30) انظر : فتح الباري (ج 3/ ص 254) ولفظ : «انتهى» من قول الحافظ ابن حجر ؛ وهو دليل على أنّ ما قبله من كلام ابن رشيد السبتي ؛ وتأمّل ما نقلناه آنفا بواسطة الحافظ ؛ من كلام ابن رشيد المتضمن للنقل عن عبد الرزاق.

(31) هو أحمد بن محمد بن منصور أبو العباس ناصر الدين المُنيِّر بضم الميم وفتح النون وياء مشددة مكسورة – الاسكندراني ولد سنة 620 هـ. كان إماما بارعاً في البلاغة والإنشاء، متبحرا في التّفسير والقراءات والفقه ؛ توفي سنة 683هـ انظر ترجمته في : فوات الوفيات (ج 1/ص 149) دار صادر تحقيق : د. إحسان عباس ؛ والديباج المذهب (ص 132).

وهو أخو زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن المنير المتوفى سنة 695 هـ شارح البخاري ؛ وشارح تراجمه في مؤلف مفرد ؛ ويشتبه مع أخيه ؛ والحافظ في الفتح ينقل عن الاخوين ؛ ويميز بينهمافيقول : «قال الزين ابن المنير، وقال ابن المنير الكبير» يريد ناصر الدين، وقد يطلق ويريد الكبير أيضا كما بينته في دراسة عن كلام الزين ابن المنير على تراجم البخاري يسّرَ الله في نشرها.

(32) هو حديث نافع قال حُدِّث ابن عمر أن أباهريرة رضي الله عنهما يقول مَنْ تَبع جنازة فله قيراط فقال : أكثر أبو هريرة علينا، فصدّقت – يعني عائشة – أبا هريرة وقالت : سمعت رسول الله ﷺ يقوله ... حديث رقم 1323 و1324.

وإن كان أوضح منه في مقصوده كعادته المألوفة في الترجمة على اللّفظ المشكل ليبيِّن مجمله، وقد تقدم طرف من بيان ما يحصل به مسمى الاتباع في «باب السرعة بالجنازة» وله تعلق بهذا الباب، وكأنه قصد هناك كيفية المشي وأمكنيته(33)، وقصد هنا ما الذي يحصل به الاتباع، وهو أعم من ذلك، ويمكن أن يكون قصد هنا ما الذي به المقصد إذ الاتباع إنّما هو وسيلة إلى تحصيل الصّلاة منفردة ؛ أو الدّفن منفردا ؛ أو المجموع وهذا كله يدل على براعة المصنف ؛ ودقة فهمه ؛ وسعة علمه»(34).

وقال أيضا عند قول البخاري : «باب مَنْ رفع صوته بالعلم» ؛ «في هذا التبويب رمزٌ من المصنف إلى أنّه يريد أن يبلغ الغاية في تدوين هذا الكتاب، بأن يستفرغ وُسعه في حسن ترتيبه، وكذلك فَعَلَ رحمه الله تعالى»(35).

ولقد كان نظر ابن رشيد لتراجم البخاري من جهات ثلاث :

الجهة الأولى : الترجمة في ذاتها : وذلك من خلال :

أولا : صياغة الترجمة : تتبع ابن رشيد طريقة البخاري في صياغة تراجم أبوابه ؛ فوجد لذلك مقاصد وغايات، ليس يقف على كُنهِهَا إلا المدقق المتأني ؛ ومما أطال ابن رشيد الوقوف عنده في هذا الباب :

أ – إطلاق البخاري للفظ وارد في الترجمة : ومن هذا الضّرب أمثلة نسوق منها واحدا من كتاب تقصير الصلاة ؛ حيث قال البخاري : «باب صلاة القاعد» قال ابن رشيد : أطلق الترجمة، فيحتمل أن يريد صلاة القاعد للعذر ؛ إماماً كان أو مَأْمُوماً ؛

(33) وكذا

(34) انظر : فتح الباري (ج 3/ص 192).

(35) انظر : فتح الباري (ج 1/ ص 143-144).

أو منفردا ويؤيده أنّ أحاديث الباب دالة على التّقييد بالعذر ؛ ويحتمل أن يريد مطلقا لعذر ؛ ولغير عُذر ؛ ليبين أنّ ذلك جائزٌ ؛ إلاّ ما دَلّ الإجماع على منعه ؛ وهو صلاة الفريضة للصحيح قاعدا »[36].

ب – عطف البخاري لقدر من الترجمة على ما قبله : ترجم البخاري في الأذان بقول : « باب وجوب القراءة للإمام، والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر ؛ وَماَ يُجهر فيها وما يخافت». فقال ابن رشيد : «قوله : «وَمَا يُجْهَر» معطوفٌ على قوله : «في الصلوات» لا على القراءة، والمعنى وجوب القراءة فيما يجهر فيه ويخافت أي أن الوجوب لا يختص بالسرية دون الجهرية خلافا لمن فرق في المأموم»[37].

ثانيا : ما يقع في الترجمة من المعنى المشكل : ذلك أن البخاري قد يترجم بلفظ يستغلق فهمُه ؛ ويُستشكل معناه ؛ فيَنْبري ابن رشيد إلى رفع الإشكال ؛ وإيضاح المعنى ؛ ومن هذا الباب قول البخاري : «باب حد المريض أن يشهد الجماعة» قال ابن رشيد : إنّما المعنى ما يحد للمريض أن يشهد معه الجماعة ؛ فإذا جَاوزَ ذلك الحد، لم يستحب له شهودها ... ويمكن أن يقال معناه باب الحد الذي للمريض أن يأخذ فيه بالعزيمة في شهود الجماعة»[38].

ثالثا : ما يقع في بعض الروايات من الزيادة في التراجم : من ذلك : قال الحافظ ابن حجر : «قوله : «باب ما يقول الإمام ومن خلفه إذا رفع رأسه من الركوع» وقع في شرح ابن بطّال هنا : «باب القراءة في الركوع والسجود، وما يقول الإمام، ومن خلفه إلى آخره»... وقال ابن رشيد : هذه الزيارة لم تقع فيما رويناه من نسخ البخاري»[39].

(36) انظر : فتح الباري (ج 2/ ص 584).

(37) انظر : فتح الباري (ج 2/ ص 237).

(38) انظر : فتح الباري (ج 2/ ص 152) وعمدة القاري (ج 5/ص 186) طبعة دار الفكر.

(39) انظر : فتح الباري (ج 2/ ص 282). وقال الحافظ عقب حكاية قول ابن رشيد «وكذلك أقول».

وقد يسلك ابن رشيد مسلك الترجيح بين الروايات المنقولة في الترجمة الواحدة، ومن ذلك أن الحافظ ابن حجر قال عند قول البخاري : «باب الرجل ينعي إلى أهل الميت بنفسه» كذا في أكثر الروايات، ووقع للكشميهني بحذف الموحدة، وفي رواية الأصيلي بحذف «أهل».. وأمّا رواية الأصيلي فقال ابن رشيد إنها فاسدة»[40].

رابعا : استنباط ما يقع في الترجمة من الفقه : وهذا المقصد هو الذي أعيا الفحول ؛ فدُهشت له العقول ؛ لفرط ذكاء البخاري ؛ ودقة فقهه ؛ وخفي إشارته ؛ وبُعد نظره.

ولقد استفرغ ابن رشيد وُسْعَه في الغوص على دقائق فقه البخاري في تراجمه ؛ فجاء كلامه في ذلك على ضَرْبين :

أ – استنباط خفي إشارة البخاري من تراجمه : والتنبيه على ما قد يغيب منها عن الألباب ؛ فيزيغ عنه الفكر ؛ ولا يدركه العقل، ومن هذا القبيل : أن البخاري قال في كتاب العلم : «باب قول المحدث حدثنا»، أو «أخبرنا» و«أنبأنا، وقال لنا الحميدي كان عند ابن عيينة حدثنا وأخبرنا وأنبأنا، وسمعت واحداً ؛ وقال ابن مسعود : حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق ...» فقال ابن رشيد موضحا غرض البخاري من هذه الترجمة : «أشار بهذه الترجمة إلى أنه بنى كتابه على المسندات المرويات عن النبي ﷺ»[41].

ب – استنباط فقه البخاري على نحو يُخالف الضّرب الأول :

فمن ذلك : أن البخاري قال في كتاب الجنائز : «باب الدخول على الميت بعد الموت، إذا أدرج في أكفانه» فقال ابن رشيد : «موقعُ هذه الترجمة من الفقه، أن الموت لمّا كان سبب تغيير محاسن الحي التي عُهد عليها –ولذك أمر بتغميضه وتغطيته– كان ذلك مظنةً للمنع

(40) انظر : فتح الباري (ج 3/ ص 116).

(41) انظر : فتح الباري (ج 1/ ص 144).

من كشفه حتى قال النخعي : ينبغي أن لا يطلع عليه إلا الغَاسل له ومن يليه، فترجم البخاري على جواز ذلك»[42].

الجهة الثانية : الترجمة وما اشتملت عليه من أحاديث : وذلك من خلال :

أولا : بيان مناسبة الترجمة للحديث : والأمثلة ذلك كثيرة منها : أنَّ البخاري أخرج حديث حذيفة أن النبيﷺ كان إذا قام للتهجد من الليل، يَشُوصُ فاه بالسِّواك» في «باب طول القيام في صلاة الليل»[43] فاُستُشكل دخوله في هذا الباب ؛ ووقع السؤال عن مناسبة الحديث للترجمة، فأجاب ابن رشيد عن ذلك قائلا : «الذي عندي أنّ البخاري إنما أدخله لقوله : « إذا قام للتهجد» أي إذا قام لعادته، وقد تبيّنت عادته في الحديث الآخر ؛ ولفظ التهجد مع ذلك مُشْعر بالسّهر ولا شك أن في التسوك عوْناً على دفع النّوم، فهو مُشعرٌ بالاستعداد للإطالة»[44].

وقد تكون المناسبة أظهر في بعض أحاديث الباب من بعض ؛ فيسارع ابن رشيد إلى التنبيه على ذلك ؛ فقد أخرج البخاري حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ قال : «أحبُّ الصلاة إلى الله صلاة داود عليه السلام ؛ وأحبّ الصيام إلى الله صيام داود، وكان ينام نصف الليل ؛ ويقوم ثلثه، وينام سُدُسَه ...»[45] وترجم عليه بقوله : «باب من نام عند السّحر» ؛ فكأن ابن رشيد استشعر أن مطابقة الحديث للترجمة غير ظاهرة تمام الظهور فقال : «الظاهر من سياق حديث عبد الله بن عمرو مطابقة ما ترجم له، إلاّ أنّه ليس نصّا

(42) انظر : فتح الباري (ج 3/ ص 114).

(43) أخرجه البخاري في التهجد برقم 1135.

(44) انظر : فتح الباري (ج 3/ص1131).

(45) أخرجه البخاري في التهجد برقم 1131.

فيه، فبينه بالحديث الثالث وهو قول عائشة : «ما ألْفاهُ السّحرُ عندي إلاّ نائما»(46).

ثانيا : بيان سر اقتصار البخاري على طرف من الحديث : فقد أخرج البخاري حديث أبي المليح قال : «كُنّا مع بُريدة في غزوة في يوم ذي غَيْم فقال : بَكِّروا بصلاة العصر، فإن أبا سعيد الخدري أربعا قال سمعتُ من النبي ﷺ وكان غزا مع النبي ﷺ ثِنْتَيْ عشرة غزوة»(47) هكذا مختصراً ؛ وترجم عليه بقوله : «باب الصلاة في مسجد مكة والمدينة» ؛ وأخرج عقبه حديث أبي هريرة : «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ ... ومسجد الأقصى»(48) فقال ابن رشيد : «لمّا كان أحد الأربع هو قوله : «لا تشد الرحال» ذكر صدر الحديث الى الموضع الذي يتلاقى فيه افتتاح أبي هريرة لحديث أبي سعيد فاُقتطف الحديث ؛ وكأنه قصد بذلك الإغماض، ليتنبه غير الحافظ على فائدة الحفظ، على أنّه ما أخلاه عن الإيضاح عن قرب، فإنه ساقه بتمامه خامس ترجمة»(49).

ثالثا : بيان سر تخريج حديث إلى جنب حديث : نظر ابن رشيد إلى ترتيب البخاري للأحاديث التي يخرجها في الترجمة، فوجد لذلك أسراراً ونُكات ؛ توضح مقصده في الترجمة، وتجليه، ومن هذا الضرب : أن البخاري ساق حديث أنس قال : «كنا نصلي العصر، ثم يخرج الإنسان إلى بني عمرو بن عوف، فيجدهم يصلون العصر»(50)؛ ثم ساق عقبه حديثين حديث مالك عن ابن شهاب عن

---

(46) أخرجه البخاري في التهجد برقم 1133 وانظر : فتح الباري (ج 3/ص16).

(47) أخرجه البخاري في فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة برقم 1188.

(48) أخرجه البخاري في فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة برقم 1189.

(49) لله در ابن رشيد، فلقد أجاد وبلغ المراد من هذا البيان النّاصع، فلم يُبق لذي رأي فكراً ولا نظراً وانظر : فتح الباري (ج 3/ ص 64).

(50) أخرجه البخاري في المواقيت برقم 548.

أنس قال : «كنا نصلي العصر ؛ ثم يذهب الذّاهب منّا إلى قباء، فيأتيهم والشمس مرتفعة[51]، قال ابن رشيد : «قضى البخاري بالصّواب لمالك بأحسن إشارة ؛ وأوجز عبارة، لأنه قدّم أولا المجمل ؛ ثم أتبعه بحديث مالك المفسَّر المعين»[52].

الجهة الثالثة : الترجمة بالنسبة لتراجم قبلها أو بعدها : وذلك من خلال :

أولا : نفي تكرار معنى في الترجمة : ذلك لأنّ البخاري قد أحكم نظام تراجمه ؛ وأجاد سبكها ؛ فكيف يقال إنه حاد عن الصواب في تكرارها ؛ وزَلّ إذ أعادها ؟!

ومن المواضع التي وقع للبخاري فيها شيء من ذلك : هذا الموضع من كتاب الاستسقاء إذ قال : «باب رفع الناس أيديهم مع الإمام في الاستسقاء» [53] ثم قال بعده : «باب رفع الإمام يده في الاستسقاء»[54] فأوهم صنيعُهُ التّكرار، فانْبرى ابن رشيد لبيان الوجه في ذلك قائلا : «مقصوده بتكرير رفع الإمام يده - وإن كانت الترجمة التي قبلها تضمنته - لتفيد فائدة زائدة، وهي أنه لم يكن يفعلُ ذلك إلا في الاستسقاء، ويحتمل أن يكون قصد التنصيص بالقصد الأول على رفع الإمام يده، كما قصد التنصيص في الترجمة الأولى بالقصد الأول على رفع الناس، وإن اندرج معه الإمام، ويجوز أن يكون قصد بهذه كيفية رفع الإمام يده لقوله : «حتى يُرى بياض إبْطَيْه»[55].

---

(51) أخرجه البخاري في المواقيت برقم 551.

(52) انظر : فتح الباري (ج 2/ص29).

(53) ترجمة رقم 21 من كتاب الاستسقاء.

(54) ترجمة رقم 22 من كتاب الاستسقاء.

(55) هذا طرف من حديث أنس برقم 1031 وانظر : فتح الباري (ج 2 /517).

ثانيا : بيان تعلق الباب الثاني بالأول : ذلك أن البخاري قد يترجم بقوله «باب» ويُبَيِّضُ للترجمة فلا يذكر فيها شيئا، فيلُوحُ لابن رشيد نظر في صنيع البخاري فيقول : «إن مثل ذلك إذا وقع للبخاري كان كالفصل من الباب»[56] يعني الذي قبله.

ثالثا : إظهار مناسبة الترجمة لما قبلها : اعتنى ابن رشيد بالتنبيه على تعلق الترجمة التي يسوقها البخاري بما قبلها في المعنى ؛ وإظهار مناسبة ذلك، ومن الأمثلة التي وقف عندها ابن رشيد في هذا الباب : ما قد ترجم به البخاري من قوله : «باب من استوى قاعدا في وِتر من صلاته، ثم نهض»[57]؛ وقوله بعد ذلك : «باب كيف يعتمد على الأرض إذا قام من الركعة»[58]. قال ابن رشيد : «أفاد في الترجمة التي قبل هذه إثبات الجلوس في الأولى والثالثة، وفي هذه أنّ ذلك الجلوس، جلوس اعتماد على الأرض بتمكن، بدليل الإتيان بحرف : «ثم» الدالِّ على المُهْلة، وأنه ليس جلوس استيفازٍ، فأفادَ في الأولى مشروعية الحكم ؛ وفي الثانية صفته»[59].

الاعتذار عن البخاري

قد يغمض صنيع البخاري في تراجمه وأبوابه ؛ فلعل من شدا طرفا من العلم ؛ ينسبه إلى الغفلة ؛ ويصفه بالقصور ؛ فيتصدى ابن رشيد لبيان الحال ؛ والاعتذار عن صنيع البخاري ؛ وحمل ذلك على أحسن الوجوه ؛ وأصوب المخارج ؛ ومما وقع للبخاري مما هذه سبيله قوله : «باب انتقام الرَّبِّ جل وعزّ من خلقه بالقحط، إذا انتهكت محارم الله»[60] ثم لم يذكر فيه حديثا، فكأن بعضهم وجد فيه مغمزا ؛

(56) انظر فتح الباري (ج 1/ص 558).

(57) ترجمة رقم 142 من كتاب الأذان.

(58) ترجمة رقم 143 من كتاب الأذان.

(59) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 303).

(60) ترجمة رقم 5 من كتاب الاستسقاء.

فسارع إلى النكير ؛ قال ابن رشيد معتذرا عن البخاري : «كأنها -يعني الترجمة - كانت في رقعة مفردة فأهملها الباقون -يعني الرواة- وكأنه وضمها ليدخل تحتها حديثا، وأليق شيء بها حديث عبد الله بن مسعود -يعني المذكور في ثاني باب من الاستسقاء-[61] وأخّر ذلك ليقع له التغيير في بعض سنده كما جرت به عادته غالبا، فعاقه عن ذلك عائق والله أعلم»[62].

وقد يتلطف ابن رشيد في مؤاخذة البخاري في بعض صنيعه؛ فيكون اعتراضه عليه أقرب إلى اللوم والعتاب منه إلى التعقب والنقاش، فمن ذلك أن البخاري ساق حديث ابن مسعود في دعاء النبي ﷺ : اللهم سبع كسبع يوسف...» [63] في «باب دُعاء النبي ﷺ : «اجعلها عليهم سنين كسني يوسف» [64]؛ وأعرض عن تخريجه في الباب الذي يليه وهو قوله : «باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء، إذا قحطوا»[65]؛ فقال ابن رشيد : «لو أدخل تحت هذه الترجمة حديث ابن مسعود الذي قبله، لكان أوضح مما ذكر»[66] ؛

اعتراض ابن رشيد على كلام الشراح قبله

لم يُخْل ابن رشيد كلامه على تراجم البخاري وأبوابه من تعقب الشراح الذين سبقوه إلى ذلك، فمن هؤلاء الشراح :

أ - ابن بطال : فعند شرح قول البخاري «باب الصلاة على النفساء وسنتها»[67] قال ابن بطال «يحتمل أن يكون البخاري قصد

---

(61) حديث رقم 1007 الذي ساقه البخاري في باب دعاء النبي ﷺ : «اجعلها عليهم سنين كسني يوسف».

(62) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 501).

(63) حديث رقم 1007 من كتاب الاستسقاء.

(64) انظر باب رقم 2 من كتاب الاستسقاء.

(65) انظر باب رقم 3 من كتاب الاستسقاء.

(66) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 494).

(67) انظر باب 29 من كتاب الحيض. وأخرج البخاري فيه حديث سمرة بن جندب أن امرأة ماتت في بطن، فصلى عليها النبي ﷺ، فقام وسطها.

بهذه الترجمة أن النفساء وإن كانت لا تُصلّي، لها حكم غيرها من النساء أي في طهارة العين، لصلاة النبي ﷺ عليها ... وفيه ردٌّ على من زعم أن ابن آدم ينجُسُ بالموت ؛ لأنّ النفساء جمعت الموت، وحمل النجاسة بالدم اللاّزم لها، فلمّا لم يضرها ذلك كان الميت الذي لا يسيل منه نجاسةٌ أولى»[68]. وتعقبه ابن رشيد بأن ذلك أجنبي عن أبواب الحيض وقال : «وإنما أراد البخاري أن يستدل بلازم من لوازم الصلاة، لأن الصلاة اقتضت أن المستقبَل فيها، ينبغي أن يكون محكوما بطهارته، فلما صلى عليها - أي إليها- لزم من ذلك القول طهارة عينها، وحكم النفساء والحائض واحد ... ويدل على أنّ هذا مقصوده إدخال حديث ميمونة [69] في الباب كما في رواية الأصيلي وغيره ...»[70].

ب - **ابن المرابط** : فعند شرح قول البخاري «باب قول النبي ﷺ : يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته[71] ...» ذكر الحافظ ابن حجر أقوال أهل العلم في كيفية عذاب الميت ببكاء أهله عليه، وحكى عن ابن المرابط وغيره أن معنى التعذيب، تألم الميت بما يقع من أهله من النياحة وغيرها ؛ قال : «واستشهدوا له بحديث قيلة ... [72] ؛ ثم قال : «قال المرابط : حديث قَيْلة نصٌّ في المسألة ؛ لا يعدَل عنه، واعترضه ابن رشيد بأنه ليس نصّاً، وإنما هو محتمل، فإنّ قوله «فيستعبر إليه صُوَيْحبُه» ؛ ليس نصّاً في أنّ المراد به الميت، بل يحتمل أن يراد به صاحبه الحي ...»[73].

(68) انظر : فتح الباري (ج 1/ص 430) وعمدة القارئ (ج 3/ص315).

(69) أخرجه البخاري برقم 333 عن عبد الله بن شداد قال : سمعت خالتي ميمونة أنها كانت تكون حائضا لا تصلي وهي مفترشة بحذاء مسجد رسول الله ...

(70) انظر : فتح الباري (ج 1/ص 430) وعمدة القارئ (ج 3/ص 315).

(71) ترجمة رقم 32 من كتاب الجنائز.

(72) وفيه أن رسول الله ﷺ قال لها : «أيغلب أحدكم أن يصاحب صُوَيْحبه في الدنيا معروفا وإذا مات استرجع، فو الذي نفس محمد بيده إن أحدكم ليبكي فيستعبر إليه صُوَيْحِبُهُ ...».

(73) انظر فتح الباري (ج 3/ 155).

ج – ابن التِّين : فعند شرح حديث عائشة وقولها فيه :«ما ألفاه السحر عندي إلاّ نائما[74]، قال ابن التين : «قولها : «إلاّ نائما» تعني مضطجعا على جنبه لأنها قالت في حديث آخر : «فإن كنت يقظانة حدثني، وإلاّ اضطجع»، فتعقبه ابن رشيد «بأنه لا ضرورة لحمل هذا التأويل، لأن السياق ظاهر في النوم حقيقة، وظاهر في المداومة على ذلك، ولا يلزم من أنه كان ربُما لم ينم وقت السَّحَر هذا التأويل ...»[75].

د– ابن المنير : فقد ساق البخاري حديث مورق : «قلت لابن عمر اتصلي الضحى؟ قال : لا، قلت فعمر ؟ قال : لا، قلتُ : فأبو بكر؟ قال : لا، قلت : فالنبي ﷺ قال : لا إِخَالُهُ» وحديث أم هانيء في صلاة النبي ﷺ الضحى يوم مكة تحت هذه التّرجمة «باب صلاة الضحى في السّفر». فاستشكل دخول الحديث الثاني في هذا الباب، فقال ابن المنير : « والذي لاح لي أن الحديث مكانه من الترجمة على الصحة، وأن البخاري لما اختلفت عليه ظواهر الأحاديث في صلاة الضحى – كحديث أبي هريرة : «أوصاني خليلي بثلاث لا أَدَعُهُنَّ : صوم ثلاثة أيّام من كل شهر ؛ ونوم على وِتْرٍ، وصلاة الضحى» – نَزَّل حديث النّفي على السّفر ؛ ونزّل حديث الإثبات على الحضر ؛ وترجم لحديث أبي هريرة : باب صلاة الضحى في الحضر» وهو في حديثه بيّن فإن قوله : «ونوم على وتر»يُفهم الحضرَ والترغيب في الصيام أيضا»[76].

وتعقبه ابن رشيد فقال : «ليس في حديث أبي هريرة التصريح بالحضر... والذي يظهر لي أنّ المراد باب صلاة الضحى في السّفر

---

(74) حديث رقم 1133 من كتاب التهجد.

(75) انظر : فتح الباري (ج 3/ص 18).

(76) انظر المتواري على تراجم أبواب البخاري (ص 120) مكتبه المعلا. الكويت 1407 هـ.

نفيا وإثباتا ؛ وحديث ابن عمر ظاهره نفي ذلك حضرا وسفرا ؛ وأقل ما يحمل عليه نفي ذلك في السفر لما تقدم في «باب من لم يتطوع في السفر» عن ابن عمر قال : «صحبت النبي ﷺ فكان لا يزيد على ركعتين»... ويحتمل أن يقال لما نفى صلاتها مطلقا من غير تقييد بحضر ولا سفر – وأقل ما يتحقق حمل اللّفظ عليه السفر ؛ ويبعد حمله على الحضر دون السفر – فحمل على السفر لأنه المناسب للتخفيف، لما عرف من عادة ابن عمر أنه كان لا يتنفّل في السّفر نهاراً ... وأورد حديث أم هانئ ليبيّن أنها إذا كانت في السفر حال طمأنينة تشبه حالة الحضر كالحلول بالبلد، شرعت الضحى وإلاّ فلا»[77].

التعقيبات على ابن رشيد

اعتنى من جاء بعد ابن رشيد بنقل كلامه على تراجم البخاري ؛ والإفادة منه ؛ مع تعقبه أحيانا في آرائه وأقواله. ومن هؤلاء النّاقلين المعترضين : الحافظ ابن حجر، والبدر العيني ؛ ويمكن تلخيص تعقباتهما في الأمور الآتية :

1 – **غفلة ابن رشيد عن الصيغة المطولة للحديث :** ففي شرح قول البخاري : «باب ما يجوز من التسبيح، والحمد في الصلاة»[78] قال ابن رشيد : «أراد إلحاق التسبيح بالحمد بجامع الذِّكر ؛ لأن الذي في الحديث الذي ساقه [79] ذكر التّحميد دون التسبيح»[80]. قال الحافظ بعد أن حكى قول ابن رشيد : «قلت : بل الحديث مشتمل عليهما، لكنه ساقه هنا مختصرا ؛ وقد تقدم في باب من دخل ليَؤُمَّ

(77) انظر : فتح الباري (ج 3/ص 52).

(78) ترجمة رقم 3 من كتاب العمل في الصلاة.

(79) هو حديث سهل برقم 1201 وفيه : «فرفع أبو بكر يديه فحمد الله، ثم رجع القهقرى وراءه ؛ وتقدم النبي ﷺ فصلّى».

(80) انظر : فتح الباري (ج 3/ص 75).

النّاس» ؛ من أبواب الإمامة من طريق مالك عن أبي حازم، وفيه : «فرفع أبو بكر يديه فحمد الله تعالى» وفي آخره : «من نابه شيء في صلاته فليسبح...»[81].

2 – مجانبة الصواب في إبداء المناسبة بين الحديث والترجمة : فقد أخرج البخاري حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : «إذا أمّن الإمام فأمّنوا...»[82]، وترجم عليه بقوله : «باب جهر الإمام بالتأمين». فانبرى ابن رشيد لاستخراج المناسبة بين الحديث والترجمة فقال : «تؤخذ المناسبة من جهة أنه قال إذا قال الإمام فقولوا، فقابل القول بالقول، والإمام إنما قال جهرا ؛ فكان الظاهر الاتفاق في الصفة[83]»؛ ولمّا وقف البدر العيني على كلام ابن رشيد تعقبه فقال : «قلت هذا أبعدُ من الأوّل ؛ وأكثر تعسفاً ؛ لأنّ ظاهر الكلام أن لا يقولها الإمام، كما روي عن مالك ؛ ... وقوله : «إنما قال ذلك جهراً» ؛ لا يدل عليه معنى الحديث أصلاً ؛ فكيف يقول : «فكان الظاهر الاتفاق في الصفة»؟! والحديث لا يدل على ذات التأمين من الإمام ؛ فكيف يطلب الاتفاق في الصفة، وهي مبنية على الذات؟!»[84].

3 – الخطأ في نسبة قول إلى البخاري : فمن ذلك أنّ البخاري قال «باب استعانة اليد في الصلاة إذا كان من أمر الصلاة، وقال ابن عبّاس رضي الله عنهما : يستعين الرجل في صلاته من جسده بما شاء، ووضع أبو إسحاق قلنسوته في الصلاة ورفعها، ووضع عليٌّ رضي الله عنه كفّه على رسغه الأيسر ؛ إلا أن يحُكَّ جلْداً ؛ أو يصلح ثوباً»[85] قال الحافظ ابن حجر : هذا الاستثناءُ من بقية أثر

(81) انظر : فتح الباري (ج 3 /ص 75 و76).

(82) أخرجه البخاري في الأذان برقم 780.

(83) انظر : عمدة القارئ (ج 6/ص52).

(84) انظر : عمدة القارئ (ج 6/ص 52 و53)، وفتح الباري أيضا (ج 210/2).

(85) انظر ترجمة رقم 1 من كتاب العمل في الصلاة.

عليٌّ على ما سأوضحه ؛ وظنَّ قومٌ أنه من تتمة الترجمة، فقال ابن رشيد : «قوله : «إلا أن يحكَّ جلدا ؛ أو يصلح ثوبا» هو مستثنى من قوله : «إذا كان من أمر الصلاة» فاُستثنى من ذلك جواز ما تدعو الضرورة إليه من حال المرء ؛ مع ما في ذلك من دفع التشويش عن النّفس قال : وكان الأولى في هذا الاستثناء أن يكون مقدما قبل قوله: «وقال ابن عباس...»[86].

والمتأمل في اعتراضات الحافظ ابن حجر على رشيد يجده مترفقا به ؛ غير مفرط في القدح ؛ وقصارى ما يقول الحافظ في حكاية الاعتراض : «وقد تكلف ابن رشيد توجيهها ...»[87] أو يقول : «... وفيه نظرٌ»[88]، أو «وفيه شيءٌ»[89]. أو «ليس ذلك بلازم» [90]؛ أو يقول : «وأما قول ابن رشيد ... فغير مسلّم...»[91]. أو يقول :«ولا يخفى ما فيه»[92].

ولئن كان الحافظ ابن حجر اعترض علي ابن رشيد ؛ فلقد انتصر له في مواضع كثيرة ؛ وقدّم قوله ؛ وصوّب رأيَه؛ فكان عندما يحكي الأقوال في توجيه معنى الترجمة، أو بيان مطابقتها للحديث يقول : «ولا يخفى أنّ بحث ابن رشيد أقوى»[93]، أو يقول : «وأقربها

(86) انظر : فتح الباري (ج 3/ص72) وقال الحافظ : «وسبقه إلى دعواه أن الاستثناء من ترجمة الإسماعيلي في مستخرجه .. وصرّح بكونه من كلام البخاري لا من كلام علي العلامة علاء الدين مغلطاي في شرحه ؛ وتبعه من أخذ ذلك عنه ممن أدركناه ؛ وهو وهمٌ» وانظر : انتقاض الاعتراض (ج 3/ص 20) من تحقيق جماعة من الطلبة تحت إشرافي بكلية بني ملال سنة 1993-1994م حيث عارض العينيّ الحافظ ابن حجر في هذا.

(87) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 331).

(88) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 257).

(89) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 303).

(90) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 586).

(91) انظر : فتح الباري (ج 3/ص 139).

(92) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 138).

(93) انظر : فتح الباري (ج 3/ص 192).

توجيه ابن رشيد»[94]؛ أو يقول : «ولم أر أحدا من الشراح نبه على مناسبة حديث أبي الدّرداء للترجمة إلاّ الزين ابن المنير ... وذكر ابن رشيد نحوه وزاد...»[95].

وبعد : فلقد كان من مقاصد هذه الدراسة استقراء نقول الشراح المشارقة عن ابن رشيد السبتي في ترجمان التراجم ؛ وبيان منهجه فيه ؛ كما كان من مقاصدها أيضا ؛ بيانُ الأثر الجلي الواضح لأهل الغرب الإسلامي في شروح أهل المشرق ؛ ذلك لأن أولئك الأوّلين من أهل الغرب الإسلامي استأثروا بشرح البخاري فأكثروا، حتى أرْبَوا على المشارقة ؛ فصار عليهم – في هذا الشأن– المعوّلُ، وإليهم المرجع ؛ وبهم يُقتدى ؛ وعلى مِثالهم يحتذى ؛ حتى إنه ليَصِحُّ أن يقال : لئن كان البخاري مشرقيا، فلقد كان شراحه مغاربة[96].

(94) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 331).

(95) انظر : فتح الباري (ج 2/ص 138).

(96) ليس هذا القول مني عصبية ؛ ولا غضّا من شروح أهل المشرق، ولقد سبْرت فتح الباري – وهو الذي أكاد أقطع قطعا أنه لم يؤلف في شرح البخاري في الإسلام مثله – فألفيت الحافظ ابن حجر قد ملأه بالنقول عن أهل المغرب والأندلس كالداودي، والمهلب بن أبي صُفرة ؛ وابن بطال ؛ وابن التين ؛ وابن قرقول وابن العربي المعافري، وأبي علي الجياني ؛ وابن عبد البر، وعياض، والقرطبي، وأبي الوليد الباجي، وابن أبي جمرة ؛ والمازري، والرشاطي، ومن هؤلاء طائفة لها شيءٌ على البخاري.

نظرات أصولية عند الحافظ ابن عبد البر من خلال مؤلفاته (1)

للدكتور محمد جميل مبارك

تقديـــم :

يعد الحافظ ابن عبد البر من العلماء الأفذاذ الذين جمعوا بين العقل والنقل، وبين الرواية والدراية، وبين الحفظ والفهم لكثير من مجالات العلوم الإسلامية.

وهذا العرض يهدف إلى دراسة جوانب الفكر الأصولي عند الحافظ -رحمه الله-.

وإذا كان علم أصول الفقه علما إسلاميا عظيما ذا فوائد جلّى، لكونه أداة تمكّن صاحبها من النظر في الأدلة الشرعية، فإن لابن عبد البر نصيبا وافرا من هذا العلم. فالحافظ برز في أصول الحديث وأصول الفقه معا، وإن كانت شخصيته أبرز في أصول الحديث منها في أصول الفقه، فهو لا يتوسع في ذكر مصطلحات أصول الفقه، لكنه يدرك بعمق مفاهيمه ومضامينه ويستثمرها في معالجته للنصوص.

---

(1) هذا الموضوع هو أصل العرض الذي قدمه الدكتور محمد جميل مبارك في الحلقة الدراسية التي أطرها بدار الحديث الحسنية يوم الأربعاء 13 شوال 1418هـ/11 فبراير 1998م

هل ألف ابن عبد البر في أصول الفقه ؟

لم نقف لحد الآن على تأليف مستقل للحافظ ابن عبد البرّ في علم أصول الفقه، لكن كتب التراجم تذكر أن له كتاب أصول الفقه، إلا أنه من الكتب المفقودة. وقد أحال عليه هو نفسه في كتابه «الاستذكار» حيث قال : «وقد اختلف الناس فيما لم يرد به التوقيف هل العموم أولى بذلك أم الخصوص في أقل ما يقع عليه الاسم، ذلك سبق في كتاب الأصول».

كما تشير كتب التراجم إلى تأليف خاص بخبر الواحد هو «الشواهد في إثبات خبر الواحد». وقد أحال عليه الحافظ في الجزء الأول من التمهيد حين قال : «والحجة في إثبات خبر الواحد والعمل به قائمة من الكتاب والسنة ودلائل الإجماع والقياس. وقد أفردنا لذلك كتابا تقصينا فيه الحجة على المخالفين»[2].

ولابن عبد البر نظرات دقيقة في أصول الفقه مبثوثة في مؤلفاته، ففي كتابه العظيم "التمهيد" مناقشات أصولية يثيرها أثناء استنباط فقه الحديث، ذلك أنه يعتني في هذا الكتاب بأمرين مهمين للغاية : أحدهما دراسة سند الحديث دراسة وافية، وثانيهما دراسة فقه الحديث وتأصيل اختلاف الفقهاء في فهمه. فالأمر الأول يتعلق بعلوم الحديث وهو التخصص الأول للحافظ، والأمر الثاني يتعلق بالتأصيل الفقهي من الحديث. وبهذا يمكن اعتبار "التمهيد" كتابا أصوليا، أي كتابا في أصول الحديث وأصول الفقه معا.

وفي "الاستذكار" أيضا مناقشات أصولية، وهو أقرب إلى الدراسات الأصولية والفقهية من "التمهيد"، غير أن الحافظ يتوسع في هذا الأخير من حيث الاستدلال والاستنباط أكثر مما يفعل في "الاستذكار".

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج 1، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. ط. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية : 1387هـ/1967م.

وفي كتابه «جامع بيان العلم وفضله» مباحث خاصة في أصول الفقه.

أما كتابه «الكافي في فقه أهل المدينة المالكي» فمنهجه فيه يختلف عن منهجه في "التمهيد" و"الاستذكار"، لأن الهدف منه تقرير مذهب مالك وإيراد الروايات عنه في القضايا الفقهية، ومع ذلك ففيه بعض الترجيحات والاجتهادات التي نلمح فيها نظرات أصولية للحافظ.

دراسته للمصادر الأصولية :

لا نرتاب في تمكن الحافظ ابن عبد البرّ من علم أصول الفقه، فقد درس المؤلفات الأصولية التي كتبت إلى عهده دراسة موعبة كما تشهد لذلك بعض عباراته.

ومن أدلة هذا في كتابه "التمهيد" قوله مثلا : «وهذا أصل من أصول الفقه كبير خالف فيه أهل الكوفة أهل الحجاز، وهو مذكور في كتب الأصول بحججه ووجوهه والحمد لله»[3] ؛ وقوله : «وبسط القول في هذا موجود في كتب الأصول»[4]؛ وقوله «وحكى ذلك بعض أصحاب الشافعي في كتابه الأصول له»[5].

وقد درس -رحمه الله- "الرسالة" للإمام الشافعي، ونقل منها نصوصا واستثمرها في كتابه «جامع بيان العلم وفضله»[6]. بل إنه

(3) التمهيد : ج 203/1.

(4) نفسه ج 146/1.

(5) نفسه ج 82/2 تحقيق هيأة من العلماء. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : د - ت.

(6) ونصه : «وقال الشافعي : لا يقيس إلا من جمع آلات القياس وهي : العلم بالأحكام من كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده وندبه، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبإجماع المسلمين. فإذا لم يكن سنة ولا إجماع فالقياس على كتاب الله، فإن لم يكن فالقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن فالقياس على قول عامة السلف الذين لا يعلم لهم مخالفا، ولا يجوز القول في شيء من العلم إلا من هذه الأوجه أو من القياس عليها ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن = =

درس الرسالة في نسختيها المصرية والبغدادية كما يدل على ذلك قوله : «وذكر عبيد الله بن عمر بن أحمد الشافعي في كتابه "القياس" جملا مما ذكره الشافعي في الرسالة البغدادية وفي الرسالة المصرية، وفي كتاب جماع العلم وفي كتاب اختلاف الحديث في القياس وفي الاجتهاد ...»[7].

فهذا النص يفيد أن الحافظ درس كتب الشافعي، وهي كتب مؤصلة، فالشافعي يكتب دائما بمنطق الأصولي البارع. ولا غرو في ذلك فهو رائد الأصوليين. كما درس الحافظ أيضا «الأم» للشافعي وأطلق عليه في "الاستذكار" «الكتاب المصري». فهو يقول مثلا «قال في الكتاب المصري : إذا كان الخرق في مقدم الرجل لا يجوز أن يمسح عليه إذا بدا منه شيء»[8]. ويقول أيضا : «وهو قول الشافعي في القديم، ثم رجع عنه في الكتاب المصري»[9].

كما درس ابن عبد البر كتاب "القضاة" للشافعي[10]، وكتب المزني كما يتضح من نقوله عنه[11].

وهذه الدراسة الموعبة للمصادر الأصولية هي التي مكنت الحافظ من استحضار أصول الفقه وتطبيق قواعدها أثناء مناقشاته

= وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب، ويكون صحيح العقل حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول، ولا يمتنع من الاستماع ممن خلفه لأن له في ذلك تنبيها على غفلة ربما كانت منه أو تنبيها على فضل ما اعتقده من الصواب ...»، جامع بيان العلم ج 76/2. وهو نص موجود في "الرسالة" مع بعض الاختلاف الذي ربما كان مصدره رجوع الحافظ إلى إحدى نسختيها، إذ لها نسختان المصرية والبغدادية، وانظر "الرسالة" ص 509 الفقرة 1469 وما بعدها، وقولا للشافعي في جماع بيان العلم ج 89/2.

(7) جامع بيان العلم ج 90/2.

(8) الاستذكار ج 278/1، وانظر «الأم» ج 28/1-29.

(9) الاستذكار ج 292/1.

(10) لم أعلم من قبل أن للشافعي كتابا بهذا العنوان حتى وقفت عليه عند الحافظ ابن عبد البر، وللشافعي كتب قد فقدت، ومن كتاب "القضاة" أخذ الحافظ عبارات لها علاقة بالأصول، انظر جامع بيان العلم ج 101/2.

(11) انظر جامع بيان العلم ج 102/2 - 109 - 110 - 132 - 142.

واجتهاداته الفقهية، وإن كان لا يصرح بذلك كما يفعل المتأخرون، لأن زمنه زمن عمل بالأصول. وكانت المؤلفات الأصولية قبل عصره قليلة وإن بدأت في زمنه بوادر التأليف في هذا العلم.

ولا ندري هل وقعت بيد الحافظ الكتب الأصولية التي ألفها معاصروه في المشرق أم لا ككتاب "التقريب والإرشاد في الأصول" للقاضي أبي بكر الباقلاني المالكي (ت 403 هـ)، وكتاب "العمد" للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت 415 هـ)، وكتاب "المعتمد" لأبي الحسين محمد بن علي البصري (ت 436 هـ) الذي يشرح فيه كتابات القاضي عبد الجبار.

منهج الحافظ ابن عبد البر في عرضه للقضايا الأصولية :

لم يحدثنا الحافظ صراحة عن منهجه في عرض القضايا الأصولية، ولعل هذا المنهج مسطور في كتابه في الأصول الذي لم يقدر له أن يصل إلينا. لكن تتبعنا لكلامه واستدلالاته قد يمكننا من إدراك بعض ملامح منهجه. فمما يتميز به منهجه في عرض المباحث الأصولية :

1 – **المزج بين أصول الفقه وبين الفروع الفقهية :** فالقواعد الأصولية عنده مبثوثة في ثنايا المسائل والفروع الفقهية. وهذا المنهج معروف عند قدماء الأصوليين كما نلاحظ ذلك جليا في "رسالة" الشافعي مثلا. وقد تأثر ابن عبد البر بمنهج الشافعي في مؤلفاته، وهو منهج ينبغي أن تعود إليه الدراسات الأصولية اليوم.

2 – **ارتباط أصول الفقه بفقه الحديث :** وهذا من الحافظ تأصيل للقواعد الأصولية من النصوص الشرعية، وظاهرة تؤكد القولة الشائعة – وهي قولة صحيحة – : إن أصول الفقه إسلامي النشأة في لحمته وسداه. وذلك بقطع النظر عما اعترى هذا العلم من

بعض الرواسب المنطقية فيما بعد على أيدي المتأخرين الذين تبنوا أسلوب علم الكلام في المباحث الأصولية.

ومع أن علم الكلام أسبق تاريخا من علم أصول الفقه فإن الأصوليين الأوائل لم يلتفتوا إليه من حيث المنهج. فلن تجد في "رسالة" الشافعي مثلا أي أثر للمنهج الكلامي في سرد القضايا الأصولية، حتى إذا توطدت أركان المذاهب الفقهية ومتنت أسس الجدل والمناظرة في الاحتجاج الأصولي للآراء الفقهية، ظهرت حاجة بعض الأصوليين المتأخرين إلى استعمال منهج علم الكلام وإلى الاستفادة من أسس المنطق في إقناع المخالف وإلزامه الحجة. ومع ذلك فعلم الأصول يبقى في معظم مباحثه مطبوعا بالطابع الإسلامي المحض.

3 – الاهتمام بعلم الأصول التطبيقي : وكأن ابن عبد البر أراد بذلك أن يجعل أصول الفقه حيا مواكبا لما تثيره الحياة من تساؤلات واستفسارات ومحكّما في الاختلافات الفقهية، سواء على مستوى المذاهب الفقهية المختلفة أو على مستوى الآراء الفقهية داخل المذهب الواحد.

وقد كان الحافظ على دراية بآداب المناظرة والجدل، وعقد لها بابا في كتابه الممتع "جامع بيان العلم وفضله" سماه : باب إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة، وساق مناظرة نموذجية صاغها بنفسه يناظر بها المقلد. وسنتطرق إليها في الحديث عن موقفه من التقليد.

4 – توطيد دعائم أصول مذهب الإمام مالك : وهذه مسألة لم أر من أفاض في بيانها، ولعل الفرصة تسنح مستقبلا لبحثها.

الأصول التي اعتمدها الحافظ ابن عبد البرّ :

الأصول التي اعتمدها ابن عبد البر هي الأصول التي اعتمدها الجمهور أي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهناك أصول أخرى يذكرها في استدلالاته غير أنها تعود في معظمها إلى الأصول الأربعة المذكورة. بل إنه في «جامع بيان العلم» في إحدى نظراته التأصيلية أعاد الأصول إلى الكتاب والسنة وحدهما. ولكنه لم يسمهما أصول الفقه، بل سمّاهما أصول العلم، وقد أدخل الإجماع في الأصل الثاني وهو السنة. قال - رحمه الله- : «وأما أصول العلم فالكتاب والسنة. وتنقسم السنة قسمين : أحدهما إجماع تنقله الكافة عن الكافة، فهذا من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يوجد هناك خلاف. ومن ردّ إجماعهم فقد رد نصا من نصوص الله يجب استتابته عليه وإراقة دمه إن لم يتب لخروجه عما أجمع عليه المسلمون وسلوكه غير سبيل جميعهم .... والضرب الثاني من السنة خبر الآحاد الثقات الأثبات المتصل الإسناد»[12].

وقد يسأل المرء هنا عن موقع القياس من هذه الأصول، والحافظ لم يدخله في هذا النص في أصول العلم ؟ والجواب أن الحافظ يعتمد القياس لكنه لم يعتبره علما حقيقيا، يقول في ذلك : «لا أعلم بين متقدمي علماء هذه الأمة وسلفها خلافا أن الرأي ليس بعلم حقيقة. وأفضل ما روي عنهم في الرأي أنهم قالوا : نعم وزير العلم الرأي الحسن» [13].

ولنتناول هذه الأصول كما يراها الحافظ ابن عبد البر :

1 - الكتاب :

هذا هو الأصل الأول عند جميع المسلمين إذ عليهم جميعا اتباع

(12) جامع بيان العلم ج 41/2 - 42.

(13) نفسه ج 41/2.

مافيه. يقول الحافظ : « لا خلاف بين العلماء في تأويل قول الله عز وجل ﴿يتلونه حق تلاوته﴾ (14) أي يعملون به حق عمله ويتبعونه حق اتباعه. قال عكرمة : ألم تسمع إلى قول الله عز وجل ﴿والقمر إذا تلاها﴾ (15) أي تبعها » (16).

ولعلنا لسنا في حاجة إلى الاستفاضة في هذا الأصل عند ابن عبد البر. فقد تحدث عن القرآن الكريم وقراءته، وعن المصحف الإمام، وأن ما فيه هو القرآن الكريم المحفوظ الذي لا يحل لأحد أن يتجاوزه ولا تحل الصلاة لمسلم إلا بما فيه (17). كما تحدث عن ناسخ القرآن ومنسوخه (18).

2 - السنة :

السنة هي الأصل الثاني بعد الكتاب. ويقرر ذلك الحافظ قائلا : «والحجة فيما تنازع فيه المسلمون كتاب الله، فإن لم يوجد فيه بيان ذلك فسنة رسول الله ﷺ »(19). والسنة هي التي تبين مجملات الكتاب(20). ومن ثم فلا يحل لأحد أن يتأول القرآن الكريم بمعزل عن السنة. وقد شدد الحافظ النكير على أهل البدع في إضرابهم عن السنن وتأويلهم القرآن الكريم على غير ما بينت السنة فضلوا وأضلوا(21).

وإذا كانت السنة هي الأصل الثاني في التشريع فلا فرق بين

(14) من الآية 120 من سورة البقرة.
(15) من الآية 2 من سورة الشمس.
(16) التمهيد ج 133/14. تحقيق محمد التائب وسعيد أحمد أعراب. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : 1394 هـ/1974م.
(17) نفسه ج 278/4.
(18) نفسه ج 273/4.
(19) نفسه ج 164/9. تحقيق سعيد أعراب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : 1401هـ/1981م.
(20) انظر جامع بيان العلم ج 233/2، وقال أيضا ص 235 : « الآثار في بيانه لمجملات التنزيل قولا وعملا أكثر من أن تحصى».
(21) جامع بيان العلم ج 236/2.

ما شرع بها وما شرع بالقرآن من حيث وجوب الاتباع والعمل. قال رحمه الله : « ولا فرق بين ما حرّم الله في كتابه أو حرّمه على لسان رسوله بدليل قول الله عز وجل ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾[22] وقوله ﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [23] وقوله ﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة﴾ [24] : قال أهل العلم : القرآن والسنة، وقوله : ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[25] وقوله ﴿وإنك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله...﴾[26] وقوله ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾[27]. وبسط القول في هذا موجود في كتب الأصول»[28].

فإذا كانت السنة ثابتة وجب العمل بها إذ لا تحتاج إلى تأييدها بدليل آخر «لأن الحجة قد لزمت بالسنة الثابتة، ولا تحتاج السنة إلى من يتابعها»[29] وهذا ذهاب منه رحمه الله إلى أن السنة تستقل بالتشريع. وقد ردّ على الأحناف ومن وافقهم ما ذهبوا إليه من أن الحديث المروي في اليمين مع الشاهد منسوخ بقول الله عز وجل ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾[30]، ولم يقل : فإن لم يكن رجل وامرأتان فشهادة ويمين. قال : «وفي هذا إغفال شديد وذهاب عن طريق النظر والعلم، وما في قوله عز وجل ﴿واستشهدوا شهيدين

(22) من الآية 58 من سورة النساء.

(23) من الآية 79 من سورة النساء.

(24) من الآية 34 من سورة الأحزاب.

(25) من الآية 7 من سورة الحشر.

(26) من الآيتين 49-50 من سورة الشورى.

(27) من الآية 61 من سورة النور.

(28) التمهيد ج 1 / 145 - 146.

(29) التمهيد ج 153/2.

(30) من الآية 281 من سورة البقرة.

من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ ما يرد به قضاء رسول الله ﷺ في اليمين مع الشاهد ... واليمين مع الشاهد زيادة حكم على لسان رسول الله ﷺ كنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها مع قول الله ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾[31] ... ولو جاز أن يقال إن القرآن نسخ حكم رسول الله ﷺ باليمين مع الشاهد، لجاز أن يقال إن القرآن في قوله عز وجل ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[32] وفي قوله ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾[33] ناسخ لنهيه ﷺ عن المزابنة وبيع الغرر وبيع ما لم يخلق إلى سائر ما نهى عنه في البيوع، ولجاز أن يقال إن قول الله عز وجل ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾[34] ناسخ لقول رسول الله ﷺ «لا صدقة في الخيل والرقيق». وهذا لا يسوغ لأحد، لأن السنة مبينة للكتاب زائدة عليه ما أذن الله لرسوله ﷺ في الحكم به، ولو جاز ذلك لارتفع البيان»[35].

فلا يحل تقديم رأي أحد على السنة كائنا من كان «لأن كل قول تعارضه السنة وتدفعه ولا دليل عليه من مثلها لا وجه له. قال الله عز وجل : ﴿وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم﴾[36] والحجة في قول رسول الله ﷺ لا في قول غيره».[37] و«ليس أحد من خلق الله إلا وهو يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ فإنه لا يترك من قوله إلا ما تركه هو ونسخه قولا أو عملا. والحجة فيما قال ﷺ وليس في قول غيره حجة»[38].

(31) من الآية 24 من سورة النساء.
(32) من الآية 274 من سورة البقرة.
(33) من الآية 29 من سورة النساء.
(34) من الآية 104 من سورة التوبة.
(35) التمهيد ج 2/ 155.
(36) من الآية 36 من سورة الأحزاب.
(37) التمهيد ج 157/1.
(38) نفسه ج 159/1.

وإذا ثبت هذا فليس «في خلاف السنة عذر لأحد إلا لمن جهلها، ومن جهلها مردود إليها محجوج بها»[39].

وقد تصدى - رحمه الله- بالنقد لكل من يحاول أن يرد السنن الثابتة بالرأي والقياس فعاب على الحنفية عدم أخذهم بحديث التفليس ومفاده أن الرجل إذا أفلس فوجد البائع سلعته بعينها فهو أحق بها دون الغرماء. قال : «وأجمع فقهاء الحجازيين وأهل الأثر على القول بجملته ... ودفعه من أهل العراق أو حنيفة وأصحابه وسائر الكوفيين وردّوه. وهو مما يعد عليهم من السنن التي ردّوها بغير سنة صاروا إليها، وأدخلوا النظر حيث لا مدخل للنظر مع صحيح الأثر. وحجتهم أن السلعة ملك المشتري وثمنها في ذمته فغرماؤه أحق بها كسائر ماله. وهذا ما لا يخفى على أحد لولا أن صاحب الشريعة جعل لصاحب السلعة إذا وجدها بعينها أخذها، ﴿وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم﴾[40] ﴿فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾...[41] ولو جاز أن ترد مثل هذه السنة المشهورة عند علماء المدينة وغيرهم بأن الوهم والغلط ممكن فيها لجاز ذلك في سائر السنن حتى لا تبقى بأيدي المسلمين سنة إلا قليل ما اجتمع عليه»[42].

ثم قال : «من أقبح ما جاء به أهل الكوفة في هذه المسألة دعواهم أن ذلك في الودائع والأمانات وهذا تجليح [42م] وتصريح برد السنة بالرأي ... وهذه السنة أصل في نفسها، فلا سبيل أن ترد إلى

(39) نفسه ج 191/13، تحقيق محمد الفلاح ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1405هـ/1984م. وانظر أيضا ج 153/2.

(40) من الآية 36 من سورة الأحزاب.

(41) من الآية 64 من سورة النساء.

(42) التمهيد ج 8 / 410 - 411. تحقيق محمد الفلاح. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : 1400هـ/1980م.

(42م) أي مكابرة.

غـيـرها، لأن الأصـول لا تنقـاس وإنما تنقـاس الفـروع ردا على أصولها »[43].

أ - تعارض السنتين ودعوى النسخ :

إذا تعارضت السنن والآثار فالقاعدة عند الحافظ - كما عند غيره من أهل العلم - هي المصير إلى أقوى ما روي، بحيث يكون أثبت ما رواه أهل العلم من جهة النقل والمعنى وأشبه بالأصول المجتمع عليها[44].

والحافظ محيط علما بدعاوى النسخ الكثيرة في السنة النبوية عندما تعارض مذهبا فقهيا معينا. ولذلك وضع قاعدة في تعارض السنتين وهي أنه لا ينبغي الإسراع إلى دعوى النسخ ما دام الجمع بين السنتين ممكنا، فإذا تعارضت السنتان -أو السنن- وجب استعمالها كلها على وجوهها الممكنة فيها دون رد شيء ثابت منها[45].

ولا تقبل دعوى النسخ إلا بشرطين : أحدهما أن يعلم تاريخ الناسخ والمنسوخ ليعلم المتقدم من المتأخر، وثانيهما ألا يمكن استعمال السنتين معا، «ولا سبيل إلى نسخ قرآن بقرآن أو سنة بسنة ما وجد إلى استعمال الآيتين والسنتين سبيل»[46].

وقد اعترض الحافظ - بناء على ما ذكر- على من ادعى أن نهيه عليه الصلاة والسلام بعد العصر حتى تغرب الشمس وبعد الصبح حتى تطلع ناسخ لقوله «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من المغرب قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر». وقال : « ولا وجه لقول من ادعى

(43) نفسه ج 8/ 411 - 412.

(44) نفسه ج 300/15. تحقيق سعيد أحمد أعراب. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : 1406هـ/1985م.

(45) نفسه ج 312/1.

(46) نفسه ج 307/1.

النسخ في هذا الباب، لأن النسخ إنما يكون فيما يتعارض ويتضاد ... فلهذا صح قول من قال إن النهي إنما ورد في النوافل دون الفرائض ليصح استعمال الآثار كلها، ولا يدفع بعضها ببعض وقد أمكن استعمالها»[47]. ثم قال مؤصلا : «وهذا أصل عظيم جسيم في ترتيب السنن والآثار، فتدبره وقف عليه، ورد كل ما يرد عليك من بابه إليه»[48].

وقد كان بعض الذين يذهبون مذهبا تعارضه سنة ربما يدعون أن السنة منسوخة دون دليل على النسخ يعتمد عليه. فكان هذا أشبه - في صورته - بنسخ السنة بالرأي. ولعل هذا ما لمّح إليه الحافظ في قوله : «وقد أجمعوا أن السنة لا ينسخها إلا سنة مثلها، ولا تنسخ سنة رسول الله ﷺ بقول غيره لأنه مأمور باتباعه ومحظور من مخالفته»[49].

ب - السنة الفعلية ودلالاتها :

السنة الفعلية كالسنة القولية في مجال التشريع، غير أن هناك بعض القضايا تثار في التفرقة بين السنة القولية والسنة الفعلية. ومنها أن أفعال الرسول الله ﷺ هل تدل على الوجوب أم لا ؟ وهي قاعدة أصولية اختلف فيما العلماء، فمنهم من ذهب إلى أن أفعاله عليه الصلاة والسلام تدل على الوجوب بالنسبة لأمته، ومنهم من يقول إنها لا تدل على الوجوب. وهذا القول الأخير هو الذي رجحه الحافظ مخالفا رأي المالكية. فقد قال في حديث «نبدأ بما بدأ الله به»: «ظاهره أنه سنة والله أعلم، لأن فعله ليس بفرض إلا أن يصحبه دليل يدخله في حيز الفروض. ولو كان فرضا لقال : «ابدأوا بما بدأ

---

(47) نفسه ج 297/3. تحقيق محمد التائب السعيدي. ط. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. د.ت

(48) نفسه ج 298/3.

(49) نفسه ج 295/3.

الله به» يا مرهم بذلك. ولفظ الأمر في هذا الحديث لا يؤخذ من رواية من يحتج به. وهذا الإدخال والاحتجاج على غير مذهب أصحابنا المالكيين، لأنهم يذهبون إلى أن أفعال رسول الله ﷺ على الوجوب أبدا حتى يقوم الدليل على أنها أريد بها الندب. وهذه المسألة خارجة على مذهبهم عن أصلهم»[50].

3 - الإجمــــاع :

يرى ابن عبد البر الإجماع حجة قاطعة، لأنه يربطه بالسنة، ويعتبره قسما من السنة، ولذلك فمن رد الإجماع فكأنما رد نصا من نصوص الله[51].

ويبدو من تتبع بعض نصوصه حول الإجماع أنه عنده إما إجماع الصحابة وإما إجماع الأمة. وإجماع الصحابة له طريقان : طريق التوقيف وطريق الاجتهاد، وكلا هما لا تجوز مخالفته، قال : «إجماع الصحابة حجة ثابتة وعلم صحيح إذا كان طريق ذلك الإجماع التوقيف فهو أقوى ما يكون من السنن، وإن كان اجتهادا ولم يكن في شيء من ذلك مخالفا فهو أيضا علم وحجة لازمة، قال الله عز وجل ﴿ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾[52]، وهكذا إجماع الأمة إذا اجتمعت على شيء فهو الحق الذي لا شك فيه لأنها لا تجتمع على ضلال»[53]، وقال

---

(50) نفسه ج 87/2، وانظر أيضا ج 36/4. وقال في ج 116/5 : «وفيه أن فعل رسول الله صلى كله يحسن التأسي به فيه على كل حال، إلا أن يخبر رسول الله ﷺ أنه له خاصة، أو ينطق القرآن بذلك، وإلا فالاقتداء به أقل أحواله أن يكون مندوبا إليه في جميع أقواله، ومن أهل العلم من رأى أن جميع أفعاله واجب الاقتداء بها كوجوب أوامره. وقد بينا الحجة فيما اختلف فيه في غير هذا الكتاب».

(51) انظر النص الذي يتحدث فيه الحافظ عن أصول العلم، ص : 41 من المجلة.

(52) من الآية 114 من سورة النساء.

(53) التمهيد ج 267/4.

أيضا : «وعندي أن أجماع الصحابة لا يجوز خلافهم والله أعلم، لأنه لا يجوز على جميعهم جهل التأويل، وفي قوله تعالى ﴿وكـــذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾[54] دليل على أن جماعتهم إذا اجتمعوا حجة على من خالفهم كما أن الرسول حجة على جميعهم»[55].

ومن أمثلة إجماع الأمة أنه لا يصلى على ما قدُم من القبور، قال : «وما أجمعوا عليه حجة، ونحن نتبع ولا نبتدع»[56].

واستدل الحافظ على وجوب الانقياد للإجماع وعلى حجية إجماع الصحابة بالآيتين اللتين أوردهما سابقا في تأصيله للإجماع، ولكنه لم يستقرئ الأدلة على حجيته، وإنما اكتفى بقوله : «ودلائل الإجماع من الكتاب والسنة كثير ليس كتابنا هذا موضعا لتقصيها»[57].

4 - القيـــاس :

ذكرت كتب التراجم أن الحافظ كان في أول زمانه ظاهري المذهب مدة طويلة ثم رجع إلى القول بالقياس من غير تقليد أحد[58].

وقد تحدث الحافظ كثيرا عن القياس والاجتهاد في كتابه «جامع بيان العلم وفضله»[59]، وبين القياس الذي قال به الجمهور –وهو معهم– بقوله : «القياس الذي لا يختلف أنه قياس هو تشبيه الشيء بغيره إذا اشتبه، والحكم للنظير بحكم نظيره إذا كان في معناه،

(54) من الآية 142 من سورة البقرة.

(55) جامع بيان العلم ج 23/2.

(56) التمهيد ج 279/6. تحقيق سعيد أحمد أعراب، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1397هـ/1977م.

(57) جامع بيان العلم ج 23/2.

(58) انظر مثلا سير أعلام النبلاء ج 160/18.

(59) انظر ج 69/2 وما بعدها.

والحكم للفرع بحكم أصله إذا قامت فيه العلة التي من أجلها وقع الحكم»[60].

واستدل الحافظ على حجية القياس بقول الله تعالى ﴿فأتاهم الله حيث لم يحتسبوا ... فاعتبروا يا أولي الابصار﴾[61]، قال «يعني –والله أعلم– أن من فعل فعلهم استحق أن يناله ما نالهم، أو يعفو الله، كذلك قال أهل العلم، وهو صحيح»[62]، كما استدل بحديث معاذ المشهور –وصحّحه– وقال : «وهو أصل في الاجتهاد والقياس على الأصول»[63].

5 – الاجتهاد :

يعد ابن عبد البر مجتهدا، وكان يدعو إلى الاجتهاد، ولذلك فنسبته إلى المذهب المالكي نسبة اتباع لا نسبة تقليد. قال عنه الحافظ الذهبي إنه «ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين. ومن نظر في مصنفاته بان له منزلته من سعة العلم وقوة الفهم وسيلان الذهن»[64].

وكان الحافظ ابن عبد البر يقول في المسائل التي اجتهد فيها : «وعندي» «وهو الصحيح من القول في ذلك عندنا » [65]«وهو الصحيح وبه آخذ »[66]«وهو عندي أصوب وأولى»[67]«وهو عندي أصح وأقيس»[68] ، فكانت هذه العبارات أمارة على اختياره وترجيحه.

---

(60) جامع بيان العلم ج 92/2.

(61) من الآية 2 من سورة الحشر.

(62) التمهيد ج 217/7.

(63)

(64) سير أعلام النبلاء ج 157/18.

(65) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ج 201/1 و241.

(66) نفسه ج 230/1.

(67) نفسه ج 576/2.

(68) نفسه ج 763/2.

والاجتهاد عند ابن عبد البر لازم لمن يملك أدواته. أما العامي والجاهل فلا محيص لهما عن التقليد «لأن الاقتداء بأصحاب النبي ﷺ منفردين إنما هو لمن جهل ما يسأل عنه، ومن كانت هذه حاله فالتقليد لازم له»(69).

وأدوات الاجتهاد هي الأصول التي لا يسلم الاجتهاد إلا بمعرفتها. فالاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، ولا يجتهد إلا عالم بها(70).

أ - ابن عبد البر يدور مع الدليل :

رغم أن ابن عبد البر مالكي المذهب فإنه إذا وجد المذهب يعارضه نص صحيح فإنه لا يتكلف الدفاع عنه، بل يسارع الى ترجيح ما يثبته الدليل لأنه ينطلق من قاعدة عظيمة وهي «أن السنة والقرآن هما أصل الرأي والعيار عليه، وليس الرأي بالعيار على السنة، بل السنة عيار عليه. ومن جهل الأصل لم يصل الفرع أبدا »(71).

ومن أمثلة ما ذكرنا أن مالكا -رحمه الله- يقول إن العمرى ترجع إلى الذي أعمرها إذا لم يقل : لك ولعقبك، إذا مات المعمر، وكذلك إذا قال لك ولعقبك ترجع إلى صاحبها بعد انقراض عقد المعمَر، فساق ابن عبد البر حجج أصحاب مالك ثم قال : «ومثل هذا من القول لا يعترض به الأحاديث الثابتة عند أحد من العلماء إلا بأن يتبين النسخ بما لا مدفع فيه»(72).

وفي حديث «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار» لم يبق الحافظ أسير مذهب مالك الذي يرد العمل بهذا الحديث وهو حديث رواه مالك نفسه عن نافع عن ابن عمر. قال الحافظ : «فأما الذين ردوه فمالك وأبو حنيفة وأصحابهما لا أعلم

---

(69) جامع بيان العلم ج 111/2.

(70) نفسه ج 71/2.

(71) نفسه ج 212/2.

(72) التمهيد ج 115/7.

أحدا ردّه غير هؤلاء إلا شيء روي عن إبراهيم النخعي»[73] ثم قال : «قد أكثر المتأخرون من المالكيين والحنفيين من الاحتجاج لمذهبهما في رد هذا الحديث بما يطول ذكره. وأكثره تشغيب لا يحصل منه على شيء لازم لا مدفع له»[74].

وكان الحافظ يرد على الإمام مالك بأدب. فمن ذلك تعقيبه على قول مالك فيمن نام عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس إنه لا يركع ركعتي الفجر ولا يبدأ بشيء قبل الفريضة : «وقد كان يجب على أصل مالك أن يركعهما قبل أن يصلي الصبح، لأن قوله فيمن أتى مسجدا قد صلّي فيه : لا بأس أن يتطوع قبل المكتوبة إذا كان في سعة من الوقت»[75].

كما خالف الحافظ الإمام مالكا في لحوم الخيل، فمذهب مالك فيها الكراهة بينما تشبث ابن عبد البر بالنصوص الثابتة في إباحتها[76].

وردّ أيضا على بعض شيوخه المالكيين فيما ذهبوا إليه من عدم الصلاة على الجنازة في المسجد استدلالا بخروج النبي ﷺ بأصحابه إلى المصلى فصف بهم وصلى على النجاشي، قال الحافظ: «... استدل بهذا وهو من يقول بأن عمل أهل المدينة أقوى من الخبر المنفرد، وهو يروي من حديث مالك وغيره أن رسول الله ﷺ صلى على سهيل بن بيضاء في المسجد وعلى أخيه سهل أيضا كذلك، وأن أبا بكر صلّي عليه في المسجد وأن عمر صلّي عليه في المسجد. وهذه النصوص سنة وعمل، وليس للدليل المحتمل للتأويل مدخل مع النصوص»[77].

(73) نفسه ج 8/14.

(74) نفسه ج 11/14.

(75) نفسه ج 239/5. تحقيق سعيد أحمد أعراب. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : 1396هـ/1976م.

(76) نفسه ج 127/10 وما بعدها. تحقيق سعيد أحمد أعراب. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: 1401هـ/1981م.

(77) نفسه ج 343/6-344.

وردّ كذلك على بعض المالكية الذين فسروا النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع بأنه نهي ندب لا نهي تحريم فقال : إلا أن بعض أصحابنا زعم أن النهي عن ذلك نهي تنزه وتقذر، ولا أدري ما معنى قوله نهي تنزّه وتقذّر. فإن أراد به نهي أدب فهذا ما لا يوافق عليه، وإن أراد أن كل ذي ناب من السباع يجب التنزه عنه كما يجب التنزه عن النجاسة والأقذار فهذا غاية في التحريم ؛ لأن المسلمين لا يختلفون في أن النجاسات محرمة العين أشد التحريم لا يحل استباحة أكل شيء منها. ولم يرد القائلون من أصحابنا ما حكينا عنهم، ولكن أرادوا الوجه الذي هو عند أهل العلم ندب وأدب»[78].

كما ردّ على بعض المالكية في احتجاجهم للمسح على الخفين في السفر دون الحضر بأنه رخصة لمشقة السفر قياسا على الفطر والقصر بقوله : «وهذا ليس بشيء، لأن القياس والنظر لا يعرج عليه مع صحة الأثر»[79].

ب – نفائس في منهج الاجتهاد وفي آدابه :

للحافظ رحمه الله نفائس في منهج الاجتهاد وفي آدابه، ومن هذه النفائس :

– **دعوته إلى إنصاف المخالفين في القضايا محل الاجتهاد،** والبعد عن الطعن فيهم بسبب مخالفتهم، فالمسألة «إذا كان سبيلها الاجتهاد ووقع فيها الاختلاف لم يجز لأحد القائلين فيها عيب مخالفه ولا الطعن عليه»[80].

وللمجتهد في ذلك قدوة في الصحابة فهم يختلفون ولكن «لم يعب أحد منهم على صاحبه اجتهاده ولا وجد عليه في نفسه»[81]، لأن

(78) نفسه ج 142/1.
(79) الاستذكار ج 277/1.
(80) التمهيد ج 367/8.
(81) نفسه ج 367/8.

المجتهدين إذا لم ينهجوا هذا المنهج ويتحلوا بهذا الأدب فلن تجتمع لهم كلمة، ولن يصفو لهم عيش، ولن ينظر بعضهم إلى بعض بعين الرضا، ذلك أن الفقه مبني على المناظرة والمجادلة على عكس الأمر في صفات الله، فلا يجوز فيها التناظر، وقد أنكر الحافظ التناظر في صفات الله إنكارا شديدا ثم قال : «وأما الفقه فلا يوصل إليه ولا ينال أبدا دون تناظر فيه وتفهم له»(82).

وهذه الدعوة لم تمنع ابن عبد البر من القول بما قال به الجمهور من أن الاجتهاد خطأ وصواب، وذلك بتأكيده أن «الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجة في قوله»(83).

كما لم تحمله هذه القاعدة على الطعن فيمن خالفه بحجة أن الحق واحد لا متعدد. ولعل الذي حمل الحافظ على دعوته هذه إلى احترام آراء الآخرين أمران ؛ أحدهما : ما تلقاه من تربية علمية وخلقية من خلال اطلاعه على المنهج الاجتهادي لدى علماء السلف المنصفين، وثانيهما ما شاهده من بعض معاصريه من ضيقهم ذرعا بمخالفيهم وتنقصهم، ولعل الحافظ ناله كفل من ذلك كما يستشف من قوله : « إلى الله الشكوى ! وهو المستعان على أمة نحن بين أظهرها تستحل الأعراض والدماء إذا خولفت فيما تجيء به من الخطأ»(84).

وكأني بالحافظ الذهبي قد أدرك هذا المعنى حين قال في ترجمة الحافظ ابن عبد البر وقد عده ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين : «ومن نظر في مصنفاته بان له منزلته من سعة العلم وقوة الفهم وسيلان الذهن وكل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، ولكن

(82) جامع بيان العلم ج 120/2.
(83) نفسه ج 109/2.
(84) التمهيد ج 367/8.

إذا أخطأ إمام في اجتهاده لا ينبغي لنا أن ننسى محاسنه ونغطي معارفه، بل ونعتذر عنه»[85].

صدر هذا الكلام من الحافظ الذهبي - وقد بلغ الغاية في إنصاف العلماء- لما رأى من تهجم بعض العلماء على بعض كما فعل ابن العربي في حق ابن حزم[86]. ولعله رأى من تهجم بعض العلماء على ابن عبد البر ما حمله على قوله هذا في ترجمة الحافظ.

وقد طبق ابن عبد البر المنهج الذي يدعو إليه في الاجتهاد في مناقشاته العلمية. فهو يرد ويعترض ويلزم المخالف الحجة ويورد عليه إيرادات ملزمة كما رأينا في أمثلة سابقة، لكنه يفعل ذلك بأدب واحترام وإنصاف، ومن أمثلة ذلك أنه رد على الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- في كثير من اجتهاداته لكنه كان ينصفه. ولم تحمله مخالفته على الطعن فيه، بل كان ينافح عنه وينفي عنه التهم التي ألصقت به. فمن ذلك قوله : «أفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة وتجاوزوا الحد في ذلك، والسبب الموجب لذلك عندهم إدخاله الرأي والقياس على الآثار واعتبارهما» إلى أن قال - بعد أن ذكر اتهام الإمام الأعظم بالإرجاء - : «وكان أيضا مع هذا يحسد وينسب إليه ما ليس فيه ويختلق عليه ما لا يليق، وقد أثنى عليه جماعة من العلماء وفضلوه. ولعلنا إن وجدنا ناشطة أن نجمع من فضائله وفضائل مالك أيضا والشافعي والثوري والأوزاعي كتابا أمّلنا جمعه قديما في أخبار أئمة الأمصار إن شاء الله»[87]، ثم قال مدافعا عن أبي حنيفة دفاع المنصف : «والذين رووا عن أبي حنيفة ووثقوه وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه. والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما

---

(85) سير أعلام النبلاء ج 157/18.

(86) انظر المرجع نفسه ج 190/18.

(87) جامع بيان العلم ج 181/2-182.

عابوا عليه الإغراق في الرأي والقياس، والإرجاء. وكان يقال : يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه»(88).

ومن إنصافه دفاعه عن العالم المجتهد إذا خالف سنة بأنه لا يمكن أن يخالفها عمدا. فبعد أن أورد قولة الليث بن سعد : «أحصيت على مالك بن أنس سبعين مسألة كلها مخالفة لسنة النبي ﷺ مما قال مالك فيها برأيه. قال : ولقد كتبت إليه في ذلك»(89)، عقب عليها قائلا : «ليس لأحد من علماء الأمة يثبت حديثا عن النبي ﷺ ثم يرده دون ادعاء نسخ عليه بأثر مثله أو بإجماع أو بعمل يجب الانقياد إليه والطعن في سنده، ولو فعل ذلك سقطت عدالته فضلا عن أن يتخذ إماما، ولزمه إثم الفسق»(90).

وقد يشدد الحافظ النكير على بعض العلماء فيما ذهبوا إليه، لا تنقصا لهم ولكن حفظا للعامة من الانسياق وراء أقوالهم الضعيفة والشاذة. ومن قبيل هذا قوله : «قال بعض المنتمين الى العلم من أهل عصرنا : إن الكبائر والصغائر يكفرها الصلاة والطهارة، واحتج بظاهر حديث الصنابحي هذا وبمثله من الآثار، وبقوله ﷺ : «فما ترون ذلك يبقي من ذنوبه؟» وما أشبه ذلك، وهذا جهل بيّن وموافقة للمرجئة فيما ذهبوا إليه من ذلك. وكيف يجوز لذي لب أن يحمل هذه الآثار على عمومها وهو يسمع قول الله عز وجل : ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا﴾(91) وقوله تبارك وتعالى ﴿وتوبوا إلى الله جميعا أيها المومنون لعلكم تفلحون﴾(92) في آي كثيرة من كتابه.

---

(88) نفسه ج 183/2-184.

(89) نفسه ج 182/2.

(90) نفسه ج 182/2.

(91) من الآية 8 من سورة التحريم.

(92) من الآية 31 من سورة النور .

ولو كانت الطهارة والصلاة وأعمال البر مكفرة للكبائر، والمتطهر المصلي غير ذاكر لذنبه الموبق ولا قاصد إليه ولا حضره في حينه ذلك أنه نادم عليه ولا خطرت خطيئته المحيطة به بباله لما كان لأمر الله عز وجل بالتوبة معنى ولكان كل من توضأ وصلى يشهد له بالجنة بأثر سلامه من الصلاة وإن ارتكب قبلها ما شاء من الموبقات الكبائر. وهذا لا يقوله أحد ممن له فهم صحيح»[93].

ثم قال بعد بيانه للمسألة معللا إضافته في الرد على هذا الرأي: «وقد كنت أرغب بنفسي عن هذا الكلام في هذا الباب لولا قول ذلك القائل، وخشيت أن يغتر به جاهل فينهمك في الموبقات اتكالا على أنها تكفرها الصلوات الخمس دون الندم عليها والاستغفار والتوبة منها، والله أعلم ونسأله العصمة والتوفيق»[94].

– **إن المجتهد** «إذا قاده اجتهاده إلى شيء خالفه فيه صاحبه لم يجز له الميل الى قول صاحبه إذا لم يبن موقع الصواب فيه ولا قام له الدليل عليه»[95].

– **يدعو ابن عبد البر إلى الاجتهاد الجماعي** المبني على المشاورة ليسفر عن أصلح الآراء فيؤخذ به. وقد أوكل أمر هذه الدعوة إلى الإمام أو الحاكم، فعلى الحاكم «إذا نزلت به نازلة لا أصل لها في الكتاب ولا في السنة أن يجمع العلماء وذوي الرأي ويشاورهم فإن لم يأت أحد منهم بدليل كتاب ولا سنة غير اجتهاده كان عليه الميل إلى الأصلح والأخذ بما يراه»[96].

---

(93) التمهيد ج 4/44-45.

(94) نفسه ج 4/49.

(95) نفسه ج 8/368.

(96) نفسه ج 8/368.

– **الاجتهاد عن ابن عبد البر لا بد أن يكون مبنيا على أصول** يضاف إليها التحليل والتحريم، ولا يجتهد إلا عالم بها. ومن لا علم له بهذه الأصول فليس بأهل لولوج باب الاجتهاد. يقول الحافظ : «هذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليه (كذا !) التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها ... إلى أن قال : وهذا أوضح بيانا فيما ذكرنا لقوله : « فإن لم يحسن»، ومن لا علم له بالأصول فمعلوم أنه لا يحسن»[97].

– **حينما تشكل القضية على المجتهد** ويحاول أن يصل فيها إلى حكم مبني على أصل صحيح فلا يستطيع ذلك عليه أن يتوقف حتى يتبين له الحق. يقول الحافظ : «ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف ولم يجز له أن يحيل على الله قولا في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل، وهو الذي لا اختلاف فيه بين أئمة الأمصار قديما وحديثا فتدبره»[98].

والحافظ – رحمه الله – توقف هو نفسه في بعض القضايا التي ليس فيها نص ولا مدخل للرأي فيها، فقد قال في اختلاف العلماء في الروح والنفس هل هما شيء واحد أم شيئان : «قد قالت العلماء بما وصفنا، والله أعلم بالصحيح من ذلك. وما احتج به القوم فليس بحجة واضحة ولا هو مما يقطع بصحته، لأنه ليس فيه خبر صحيح يقطع العذر ويوجب الحجة، ولا هو مما يدرك بقياس ولا استنباط، بل العقول تنحسر وتعجز عن علم ذلك»[99].

(97) جامع بيان العلم ج 71/2. ويؤيد هذا الذي قاله الحافظ -وهو ظاهر- قول الإمام الذهبي : «أما الفقيه المبتدئ والعامي الذي يحفظ القرآن أو كثيرا منه لا يسوغ له الاجتهاد أبدا. فكيف يجتهد ؟ وما الذي يقول ؟ وعلام يبني ؟ وكيف يطير ولمّا يريش ؟ !» : سير أعلام النبلاء ج 191/18.

(98) جامع بيان العلم ج 71/2.

(99) التمهيد ج 246/5، ثم قال في الصفحة الموالية : «لو كان الأمر على النظر والقياس والاستنباط في معنى الروح من حديث الموطأ لقلنا إن النظر يشهد للقول الأول، وهو الذي تدل عليه الآثار، والله أعلم».

فإذا تبين للمجتهد ما يؤيد اجتهاده صار إليه. ومن تطبيقات ذلك عنده قوله «فهذه الآثار وما أشبهها مما لا مدخل للتأويل فيها بها احتج من أجاز الأوقاف. وأما حديث أنس هذا فمحتمل للتأويل الذي ذكرنا، والأغلب فيه عندنا ما وصفنا، والاحتجاج به في مرجع الحبس على أقارب المحبس حبسا حسن قوي. وبالله تعالى التوفيق.

وقال أبو عمر : كان مني هذا القول قبل أن أرى حديث ابن أبي سلمة عن إسحاق عن أنس هذا وفيه : فباع حسان نصيبه من معاوية على ما ذكرناه فيما تقدم محققا، فعاد ما ظننا يقينا والحمد لله»[100].

ج – التقليد في نظر ابن عبد البر :

يفرق ابن عبد البر -كغيره- في شأن التقليد بين العالم والعامي. فالعامي الذي لا يستطيع النظر في الأدلة ولا يحفظ الأصول التي تعينه على الاستنباط والاحتجاج وتحميه من الزلل في الحكم يسمح له بالتقليد. «فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة تنزل بها لأنها لا تتبين مواقع الحجة ولا تصل بعدم الفهم إلى علم ذلك، لأن العلم درجات لا سبيل منها إلى أعلاها إلا بسبيل أسفلها، وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحجة. والله أعلم.

ولم تختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها وأنهم المرادون بقول الله عز وجل ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[101]... وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره ممن يثق بميْزِه بالقبلة إذا أشكلت عليه. فكذلك من لا علم له ولا بصر

---

(100) التمهيد ج 215/1.

(101) من الآية 43 من سورة النحل.

بمعنى ما يدين به لا بد له من تلقيد عالمه»[102]. أما العالم القادر على طلب الحجة فلا يسوغ له التقليد عند ابن عبد البر.

على أن الحافظ يفرق في هذا الصدد بين أمرين قد يلتبسان على بعض الناس وهما : التقليد والاتباع. فالأول ممنوع والثاني جائز، «لأن الاتباع هو أن تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه، والتقليد أن تقول بقوله وأنت لا تعرفه ولا وجه القول ولا معناه وتأبى من سواه، أو أن يتبين لك خطؤه فتتبعه مهابة خلافه وأنت قد بان لك فساد قوله. وهذا محرم القول به في دين الله سبحانه»[103].

ولشدة رفض الحافظ للتقليد لم يتردد في التصريح بغلط بعض الأئمة الكبار رغم إباء مقلديهم من تغليطهم. فقد قال في مسألة خالف فيما الإمام الشافعي : «قول الشافعي عندي غلط على أصله ... ولكن الناس لا يسلم منهم أحد من الغلط، وإنما دخلت الداخلة على الناس من قبل التقليد، لأنهم إذا تكلم العالم عند من لا ينعم النظر بشيء كتبه وجعله دينا يرد به ما خالفه دون أن يعرف الوجه فيه فيقع الخلل»[104].

وقد نظم الحافظ -رحمه الله وهو الشاعر - أبياتا جميلة في التقليد ضمنها أيضا الأصول التي يعتمد عليها في اجتهاده، كما ضمنها اعتزازه بالاجتهاد :

ياسائلي عن موضع التقليد خذ	عني الجواب بفهم لب حاضر
واصغ إلى قولي ودِن بنصيحتي	واحفظ علي بوادري ونوادري

(102) جامع بيان العلم ج 140/2.

(103) نفسه ج 45/2.

(104) التمهيد ج 248/2.

لا فـرق بين مـقلد وبهـيـمـة تنقـاد بين جنادل ودعـاثر
تبـا لقـاض أو لمفت لا يرى عللا ومـعنى للمـقـال السـائر
فإذا اقتديت فبالكتاب وسنة الـ ـمبعوث بالدين الحنيف الطاهر
ثم الصـحـابة عند عـدمك سنة فـأولاك أهل نهى وأهل بصـائر
وكـذاك إجـمـاع الذين يلونهم من تابعـيـهم كـابرا عن كـابر
إجـمـاع أمـتنا وقـول نبـينا مثل النصوص لدى الكتاب الزاهر
وكذا المدينة حـجـة إن أجـمـعوا مـتـتـابعين أوائل بأواخـر
وإذا الخلاف أتى فدونك فاجتهد ومع الدليل فـمل بفـهم وافـر
وعلى الأصول فقس فروعك لا تقس فـرعـا بفـرع كـالجـهـول الحـائر
والشـر مـا فـيـه -فـديتك- أسـوة فانظر ولا تحفل بزلة ماهر (105)

كما صاغ الحافظ مناظرة قدمها نصيحة للمقلد يقول فيها : «يقال لمن قال بالتقليد : لم قلت به وخالفت السلف في ذلك ؟ فإنهم لم يقلدوا . فإن قال : قلدت لأن كتاب الله عز وجل لا علم لي بتأويله، وسنة رسوله لم أحصها، والذي قلدته قد علم ذلك فقلدت من هو أعلم مني، قيل له : أما العلماء إذا اجتمعوا على شيء من تأويل الكتاب أو حكاية سنة عن رسول الله ﷺ، أو اجتمع رأيهم على شيء فهو الحق لا شك فيه. ولكن قد اختلفوا فيما قلدت فيه بعضهم دون بعض. فما حجتك في تقليد بعض دون بعض وكلهم عالم ؟ ولعل الذي رغبت عن قوله أعلم من الذي ذهبت إلى مذهبه. فإن قال : قلدته لأني علمت أنه صواب، قيل له : علمت ذلك بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع؟ فإن قال نعم فقد أبطل التقليد وطولب بما ادعاه من الدليل. وإن قال : قلدته لأني أعلم منه، قيل له : فقلد من هو أعلم منك فإنك تجد من ذلك خلقا كثيرا ولا تخص من قلدته إذ علتك فيه أنه أعلم منك.

(105) جامع بيان العلم ج 2 / 140 - 141.

فإن قال : قلدته لأنه أعلم الناس، قيل له : فهو إذا أعلم من الصحابة، وكفى بقول مثل هذا قبحا. وإن قال : إنما أقلد بعض الصحابة، قيل له : فما حجتك في ترك من لم يقلد منهم ؟ ولعل من تركت قوله منهم أفضل ممن أخذت بقوله، على أن القول لا يصح لفضل قائله وإنما يصح بدلالة الدليل عليه»(106).

ومن مساويء التقليد إفضاؤه بأهله إلى اضطراب في العلم الشرعي، وإلى اضطراب في التعبد، وإلى اضطراب في الفتوى. وقد ساء الحافظ ما رآه من هذا الاضطراب في زمنه وفي بلده، وعبر عن ذلك قائلا :«واعلم -رحمك الله- أن طلب العلم في زمننا هذا وفي بلدنا قد حاد أهله عن طريق سلفهم، وسلكوا في ذلك ما لم يعرفه أئمتهم، وابتدعوا في ذلك ما بان به جهلهم وتقصيرهم من مراتب العلماء قبلهم، فطائفة منهم تروي الحديث وتسمعه قد رضيت بالدؤوب في جمع مالا تفهم وقنعت بالجهل في حمل ما لا تعلم، فجمعوا الغث والسمين، والصحيح والسقيم، والحق والكذب في كتاب واحد، وربما في ورقة واحدة، ويدينون بالشيء وضده ولا يعرفون ما في ذلك عليهم، قد شغلوا أنفسهم بالاستكثار عن التدبر والاعتبار، فألسنتهم تروي العلم وقلوبهم قد خلت من الفهم...

وطائفة هي في الجهل كتلك أو أشد. لم يعنوا بحفظ سنة ولا الوقوف على معانيها، ولا بأصل من القرآن، ولا اعتنوا بكتاب الله عز وجل ...»(107).

فهذه نفثة مصدور قد راعه ما رأى من تقاعس أهل عصره عن الغوص في أعماق الأدلة لاستخراج الأحكام. وهو يعني بهذا الكلام بالدرجة الأولى المالكية الذين يلتزمون بالإفتاء - في ظنهم- بالمذهب

(106) نفسه ج 2 / 143 - 144.

(107) نفسه ج 207/2.

المالكي وهم يخالفونه في حقيقة الأمر، لأنهم «لا يقيمون علة ولا يعرفون للقول وجها. وحسب أحدهم أن يقول فيها رواية لفلان ورواية لفلان. ومن خالف عندهم الرواية التي لا يقف على معناها وأصلها وصحة وجهها فكأنه قد خالف نص الكتاب وثابت السنة، ويجيزون حمل الروايات المتضادة في الحلال والحرام، وذلك خلاف أصل مالك، وكم وكم لهم من خلاف أصول مذهبه مما لو ذكرناه لطال الكتاب بذكره. ولتقصيرهم عن علم أصول مذهبهم صار أحدهم إذا لقي مخالفا ممن يقول بقول أبي حنيفة أو الشافعي أو داود بن علي أو غيرهم من الفقهاء وخالفه في أصول قوله بقي متحيرا ولم يكن عنده أكثر من حكاية قول صاحبه، فقال: هكذا قال فلان، وهكذا روينا...»»[108].

ومسك ختام هذا الموضوع نصيحة غالية من ابن عبد البر لكل من يريد العودة إلى منهج السلف يقول فيها: «فعليك يا أخي بحفظ الأصول والعناية بها. واعلم أن من عني بحفظ السنن والأحكام المنصوصة في القرآن، ونظر في أقاويل الفقهاء فجعله عونا له على اجتهاده ومفتاحا لطرائق النظر، وتفسيرا لجمل السنن المحتملة للمعاني، ولم يقلد أحدا منهم تقليد السنن التي يجب الانقياد إليها على كل حال دون نظر، ولم يرح نفسه مما أخذ العلماء به أنفسهم من حفظ السنن وتدبرها، واقتدى بهم في البحث والتفهم والنظر، وشكر لهم سعيهم فيما أفادوه ونبهوا عليه، وحمدهم على صوابهم الذي هو أكثر أقوالهم، ولم يبرئهم من الزلل كما لم يبرئوا أنفسهم

(108) نفسه ج 210/2.

منه ؛ فهذا هو الطالب المتمسك بما عليه السلف الصالح، وهوالمصيب لحظه، والمعاين لرشده، والمتبع لسنة نبيه ﷺ وهدى صحابته رضي الله عنهم. ومن أعف نفسه من النظر وأضرب عمّا ذكرنا وعارض السنن برأيه ورام أن يردها إلى مبلغ نظره، فهو ضال مضل، ومن جهل ذلك كله أيضا وتقحم الفتوى بلا علم فهو أشد عمى وأضل سبيلا»[109].



(109) نفسه ج 211/2.

المولى عبد الرحمان بن هشام العلوي

مصلحا للتعليم وراعيا للحركة العلمية

للأستاذ أحمد بن الأمين العمراني

هو أبو زيد عبد الرحمان بن هشام بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل الحسني العلوي السجلماسي، سلطان المغرب، فقيه مصلح[1]، ولد سنة 1204هـ /1790م [2]، ودرس العلوم الدينية واللغوية. من شيوخه العربي بن أحمد الدرقاوي (ت 1239هـ /1823م)[3] وعبد القادر المدعو قدوربن محمد العلمي[4] (ت 1266هـ /1850م)[5].

وقد كان على العقيدة الأشعرية [6]، بخلاف جده المولى محمد الثالث وعمه المولى سليمان.

ولاه عمه المولى سليمان عاملا على الصويرة، ثم على فاس سنة 1237هـ ووجهه مع أولاده لأداء فريضة الحج[7].

---

(1) وقد وصفه د. يوسف الكتاني بأنه كان حافظا محدثا. انظر مدرسة الامام البخاري 376/1.

(2) الاتحاف 2/5 نقلا عن تقييد لنجل السلطان عبد الرحمان المولى العباس.

(3) المغرب عبر التاريخ 564/3.

(4) الحياة الادبية 421.

(5) ترجمته في الحياة الأدبية 421-426 (هناك مراجع عنه).

(6) هذا ما تدل عليه رسالته إلى ولده محمد المتعلقة بتعليم أولاده الآخرين، إذ ورد فيها كتاب ابن عاشر الذي هو على العقيدة الاشعرية. انظرها في الإتحاف 242/5، وسياتي ذكر بعضها.

(7) الاستقصا 164/8-165، نقلا عن وصية المولى سليمان. الإتحاف 8/5. المغرب عبر التاريخ 542/3، 562.

وبفضل أخلاقه النبيلة أوصى له المولى سليمان بالملك، وآثره على أولاده وجميع الامراء[8] وفاء بالشرط الذي التزم به المولى سليمان حين بيعته، وتنازل المولى هشام عن الملك [9] فبويع المولى عبد الرحمان بعد وفاة المولى سليمان سنة 1238هـ/1823م[10].

وقد عرف المولى عبد الرحمان بالورع والعفاف والزهد[11]، حتى كان يلبس المرقع والمخصوف[12]، ويوصي أولاده بالاقتصاد في العيش[13]، كما عرف بالتواضع والخضوع للشرع[14].

وقام بالإصلاح الاجتماعي والعلمي، ففي المجال الاجتماعي وصفه معاصروه بإحياء السنة وإماتةالبدعة[15] وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(8) مما جاء في وصية المولى سليمان قوله: « ما أظن في أولادمولانا الجد عبد الله ولا في أولاد سيدي والدي رحمه الله ولا أولاد أولاده. أفضل من مولاي عبد الرحمان بن هشام، ولا أصلح لهذا الأمر منه، لأنه. إن شاء الله، حفظه الله، لا يشرب الخمر ولا يزني ولا يكذب ولا يخون، ولا يقدم على الدماء والأموال بلا موجب، ولو ملك ملك المشرقين، لأنها عبادة صهيبية، ويصوم الفرض والنفل، و يصلي الفرض والنفل، وإنما اتيت به من الصويرة ليراه الناس ويعرفوه، وأخرجته من تافلالت لأظهره لهم، لأن الدين النصيحة، فإن اتبعه أهل الحق صلح أمرهم، كما صلح سيدي محمد جده وأبوه حي، ولا يحتاجون إلي أبدا، ويغبطه أهل المغرب ويتبعونه، ان شاء الله... ».

الاستقصا 164/8-165، وانظر 183/8.184، تاريخ الضعيف 751/2-752، المغرب عبر التاريخ 364/3.

(9) المغرب عبر التاريخ 562/3.

(10) تفصيل ذلك في الإتحاف 8/5-15. الاستقصا 165/8. د عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36ص 103 نقلا عن الابتسام، المغرب عبر التاريخ 172/3-175.

(11) الإتحاف 3/5 نقلا عن وصية الشيخ المختار الكنتي الموجهة الى المولى عبد الرحمان 5/5.

(12) يذكر ابن زيدان واقعة طريفة تدل على ذلك . انظر الإتحاف 5/5-6.

(13) رسالتان في الموضوع انظرهما في الإتحاف 6/5-8.

(14) فقد ادعى عليه أحد أفراد رعيته، فخضع السلطان لحكم القاضي. انظر تفصيل ذلك في الإتحاف 108/5-109.

(15) الإتحاف 3/5 نقلا عن وصية الشيخ المختار الكنتي الموجهة إلى المولى عبد الرحمان. إلا أنه أعاد فرض المكس على الرعية، بعد أن أسقطه المولى اليزيد والمولى سليمان. ففي « عام 1266هـ أحدث المترجم المكس أولا في الجلود فقط بفاس وغيرها من الأمصار، وذلك على يد المصطفى بن الجيلاني الدكالي والمكي القباج، ثم أحدثه في البهائم، ثم تفاحش أمره من بعده».

الإتحاف 48/5، المغرب عبر التاريخ 174/3.

ومن ذلك قوله في ظهير مؤرخ بسنة 1250هـ « فعليكم أيها المسلمون بالتمسك بالكتاب والسنة، وما أجمع عليه سلف صالح هذه الأمة، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحمل الأذى».[16].

وفي موضوع التوعية الدينية والنهي عن البدع أرسل ظهائر إلى عماله سنة 1267هـ، لتقرأ على الناس في المساجد والأسواق والمواسم[17] منها ظهير حول مجاهرة « مسلمي الرباط » بشرب الخمر واجتماعهم عليه في أنديتهم [18]. ومنها ظهير موجه إلى عامله بالغرب المالكي القائد محمد بن الحاج الحباسي، يتحدث فيه عن أركان الاسلام والمحافظة على أدائها، وعن بعض البدع المرتكبة في عهده[19] وهو شبيه الى حد كبيربـ « نصيحة محمد بن عبد الله للأمة.»

وفي المجال العلمي كان له اهتمام بالغ بالعلم والعلماء والطلبة، ماديا ومعنويا، وقد أصدر عدة ظهائر تعبر عن هذا الاهتمام، كان أهمها ظهير مؤرخ بتاريخ 12 محرم 1261هـ وجهه الى قاضي فاس، و هو الظهير الإصلاحي الذي اعتبر به المولى عبد الرحمان مجددا للظهيرالإصلاحي الذي أصدره من قبل جده المولى محمد بن عبد الله وهو بذلك يكون ثاني مصلح للتعليم بجامع القرويين[20] وفي

(16) الإتحاف 5/32-33 ضمن ظهير موجه إلى عامله مصطفى بن إسماعيل عام 1250هـ في الندب للصلح بين الأمير عبد القادر الجزائري وبين المتشاجرين معه من العمال المغاربة، ويقول عنه المشرفي في شرحه للشمقمقية : « وكان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالمحل الذي لا ينكر، يأمر عماله بالرفق والسير الحسن في الرعية والاستمساك بالسنة وعمارة المساجد، واتخاذ الفقهاء يعلمون الصبيان بكل محلة ودوار، وينهاهم عن البدع والمحدثات التي أعظمها إشاعة الفاحشة والربا في معاملاتهم، حتى ابتلاهم مولاهم بغلاء الاسعار، والآيات التي نشأت عن أفعالهم » الإتحاف 5/93.

(17) الاتحاف 5/93 نقلا عن المشرفي. وانظر تلك الظهائر في 5/93-115. وتوجد مخطوطة في خ.ح 3208 وظهير لعمال دكالة والحوز. خ.ع 3390 د، ص 208-219.

(18) د عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 113 نقلا عن الابتسام. وفيه أنه ظهير جديد ساقه مؤلف الابتسام.

(19) انظره في الإتحاف 5/93، 99. وانظر في هذا الموضوع كذلك الحركة السلفية 164.

(20) النبوغ 1/278. الحياة الأدبية 390. جامعة القرويين، عمراني محمد 51. د مولاي إدريس العلوي العبدلاوي، مجلة دعوة الحق ع 278 س 1410هـ/ 1990، ص 70

هذا الظهير يركز المولى عبد الرحمان بالأساس على أسلوب الدراسة، إذ انتقد فيه الأسلوب الدراسي « الذي كان جاريا على عهده، من تطويل ممل، واقتصار مخل، واشتغال بالقشور عن اللباب[21]،» وأرشد الى الأسلوب الذي يجب أن يتبع، ونصه :

« ولد عمنا الأرضى الفقيه القاضي مولاي عبد الهادي وفقك الله وسلام عليك ورحمة الله تعالى وبركاته، وبعد : فقد بلغنا توافر طلبة العلم على العادة، وجدهم في الطلب، غير أنه قل التحصيل والإفادة، وذلك لمخالفة الفقهاء في إقرائهم عادة الشيوخ، وإعراضهم عما ينتج التحصيل والرسوخ. فإن الفقيه يبقى في سلكة سيدي خليل نحو العشر سنين، وفي الألفية العامين والثلاث، أكثر ما يجلب من الأقوال الشاذة، والمعاني الغريبة الفاذة، وكثرة التشغيب بالاعتراضات وردها، ومناقشة الألفاظ وعدها، ويخلط على المتعلم حتى لا يدري الصحيح من السقيم، ولا المنتج من العقيم. وفي ذلك تضييع الأعمار التي هي أنفس المتاجر بلا فائدة، وتعمير الاوقات التي يرجى نفعها بلا عائدة، فتجد الطالب يرحل في طلب العلم من بلاده، ويتغرب عن أهله وأولاده، ويقيم المدة المتطاولة لا يحصل مع كثرة دؤوبه على طائل، ولا يقف على محصول ولا حاصل، فترى الفقهاء يكثرون على المبتدىء من نقول الحواشي والاعتراضات، وينوعون الأقوال والعبارات، حتى لا يدري ما يمسك، ولا أي سبيل يسلك، ويقوم من مجلس الدرس أجهل مما كان، ولا يجد زيادة مع بلوغه في نفسه الإمكان، وهذا يؤدي إلى ضياع العلم الذي هو ملاك الدين، ويحمل على عموم الجهل في العالمين. وما هكذا كان يفعل أهل الإفادة والتحرير، الذين يحرصون على نفع طلبة العلم رغبة فيما عند الله من الأجر الكبير، فقد كانوا يسهلون لهم طرق العلم واستفادته، ويرتكبون ما يقرب تحصيل العلم وزيادته، ويتنزلون لعقول الطلبة على قدر أفهامهم، ويحتالون على حصول الفهم والعلم للمتعلمين بلطيف

(21) الإتحاف 118/5.

عبارة كلامهم، حتى يحصل اللبيب على مراده في أقرب أوان، ولا يُضيع عمره سبهللا من غير تحصيل ولا عرفان، إذ كان مقصودهم في ذلك الله ونشر العلم للعمل، لا التفصح والتمشدق الذي يحصل معه الخلل والملل، ولا ينجح معه لذي أرب أمل. وهذا من الأمر الذي يجب التنبيه عليه، ويتأكد في جنب أرباب المناصب الجنوح إليه، إذ في الحديث : "الدين النصيحة لله ولرسوله ولكتابه ولأيمة المومنين وعامتهم"[22] . فبوصول كتابنا هذا إليك اجمع المدرسين وأرشدهم لما فيه المنفعة العامة، والإفادة التامة، وهو الاقتصار في التقرير على حل كلام المؤلفين، وإفهامه للسامعين المتعلمين، مع التنبيه على ما فيه من خطإ وتحريف من غير إكثار هدر، ولا تشغيب بترداد اعتراضات وطرر، إذ المقصود هو حصول الفهم والإفادة، والمناقشة في الالفاظ إنما هي لغو وزيادة، وليست لأهل التحرير بعادة. وما تقدم قراءة النحو والبيان والمعقول، إلا لتحصيل الملكة التي يتوصل بها إلى فهم المنقول، فلا ينبغي في الفقه مناقشة الألفاظ، ولا نقل كل ما سوده الحفاظ، بل ينبغي الاقتصار على بسط المسائل وفصولها، وتقريبها للفهم بتقرير أصولها، فلا يجاوز الفقيه في سلكة خليل العام، وإن أطال ففي عامين، ولا يجاوز في الألفية الشهر أو الشهرين، كما كان يفعل ذلك جهابذة العلم ونقاده، بل كانوا يسردون خليلا في أربعين يوما والألفية في أقل من ذلك، ويحصل الطلبة في ذلك على علوم جمة، ومسائل مهمة، لا يحصلونها في هذا التماطل والتطويل، وعمارة الأوقات بما ليس عليه تعويل.

ولينظروا في سيرة من قبلهم في التدريس والإلقاء، ويسلكوا ما هو أقرب للتحصيل وأمس بتسهيل الفهم والإقراء فبهداهم فليقتدوا، وبأنوارهم فليهتدوا، ليستفيدوا ويفيدوا، ويبدؤوا في نشر العلم ويعيدوا، ويحصل الطلبة الغرباء في ذلك على مرادهم، ويدركوا ما يسره الله على قدر استعدادهم، والله ولي التوفيق.

(22) صحيح البخاري 17/1 وليس فيه لفظ «ولكتابه» وهو في صحيح مسلم 74/1 « عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال الدين النصيحة. قلنا لمن ؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»

ومن جملة الامور الموجبة لقصور فهم المتعلمين وعدم نفعهم تقصيرمجلس الإلقاء وخفته، فلا يجاوز من أطال من الفقهاء الساعة مع أن من رحل للطلب من بلده ونيته تحصيل العلم يستغرق الأوقات، ويعرض عن الراحة واللذات، ولا يكون له غرض إلا في درس أو نظر، ليحصل مطلوبه على الوطر، ففي الحديث : "منهومان لا يشبعان : طالب علم وطالب دنيا"[23] فينبغي حمل الطلبة على الأليق بحالهم من الدأب والإطالة، ومواصلة الطلب وترك البطالة.

والسلام في 12 محرم الحرام 1261[24].

وكما نرى فإن هذا الظهير لا يرقى إلى مستوى الاصلاح الذي تضمنه ظهير محمد الثالث، فليس فيه دعوة إلى الرجوع للكتاب والسنة، وأمهات المذهب المالكي، وتعيين الكتب الدراسية في علم الفقه وغيره من العلوم، وليس فيه موقف معارض لقراءة مختصر خليل او تحديد الشروح التي يقرأ بها.

وإنما فيه تحديد للوقت الذي يدرس فيه هذا المختصر، وأسلوب دراسته وهو كسلفه المولى سليمان يحض على قراءة المختصر، وقد جاء كذلك في ظهير آخر مؤرخ بسنة 1262هـ وجهه إلى ولده محمد خليفته على فاس في موضوع مساعدة عبد القادر بن محمد قاضي الأمير عبد القادر بن محمد محيي الجزائري-اللذين هاجرا الى المغرب حين غزو فرنسا للجزائر عام 1246هـ/1830م - قوله :"وإن كان أهلا للتدريس يجعل له ما يستحقه من المشاهرة على أن يقوم على تدريس مختصر خليل، فقد بلغنا أنه يحسنه"[25]

(23) الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة 162. العلل المتناهية 1/86-87 تذكرة الموضوعات 711.

(24) الإتحاف 5/118-121.

(25) الإتحاف 5/124. الإحسان الإلزامي 2/497. وهذا يدل من جانب آخر على إيمانه بالوحدة الإسلامية. وقد جاء في تعليماته إلى عامله بتطوان حين رست بها باخرتان تحملان أفواج المهاجرين الجزائريين إلى المغرب، قوله : «... فكل من ورد منهم قابله بالبشاشة والقبول، واجبر خواطرهم بالإكرام ولين الجانب، فإن جبر القلوب واجب، وأحرى إخواننا المسلمين الذين قهرهم العدو، واستولى على أملاكهم وبلادهم، وفروا بدينهم...» المغرب عبر التاريخ 3/196 نقلا عن تاريخ تطوان. وانظر مثالا آخر في الإحسان الإلزامي 2/496 . د عبد الهدي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 103-110-111 نقلا عن الابتسام.

فالقول بأن هذا الظهير يجدد ظهير محمد الثالث بإطلاق، فيه شيء غيرقليل من التسامح، ولذلك قال المرحوم عبد الله كنون عن ظهير محمد الثالث : «ثم عاد المولى عبد الرحمان بن هشام فجدده في الجملة بمنشور آخر»(26).

فهو في الحقيقة تجديد من حيث الهدف الذي هو الإصلاح، أما من حيث الوسائل المعتمدة في هذا الإصلاح فهي مختلفة بين الظهيرين، إذ ظهير المولى عبد الرحمان يضيف وسائل أخرى لم ترد في ظهير جده، وهو بذلك يدل على إدراك عميق من المولى عبد الرحمان للعلوم الشرعية، وطرق تدريسها، ويصحح خطأ خطيرا طالما ارتكبه المدرسون، وهو خطأ انتبه إلى تصحيحه بعض العلماء المصلحين في العصر العلوي قبل المولى عبد الرحمان، بما فيهم جده المولى محمد بن عبد الله، وإن كان لم يشر إلى تصحيحه في ظهيره، ومحمد بن ناصر الدرعي (ت 1085هـ) ومحمد المسناوي (ت 1136هـ) ومحمد بن عبد السلام البناني (ت 1163 هـ) ومحمد الكبير السرغيني (ت 1164هـ) وأحمد الهلالي (ت 1175هـ) وعبد الله السوسي (ت1177هـ) وعبد القادر بوخريص (ت 1188هـ).

لكن قولي بأن ظهير المولى عبد الرحمان لم يجدد ظهير جده من حيث الوسائل لا يعني أن المولى عبد الرحمان لم يكن يدعو الى الرجوع للكتاب والسنة، فقد تقدم نص له يتضمن هذه الدعوة في الظهير المؤرخ بسنة 1250هـ، وكذلك ظهائره وخطبه كلها مليئة بالاستدلال بنصوص الكتاب والسنة كما سيأتي ذلك، ولهذا فإن علم الحديث استمر مزدهرا في عهده(27) فقد كانت له مجالس حديثية (28) يحضرها كبار علماء عهده، مثل محمد بن الطاهر العلوي الحسني المراكشي،

(26) النبوغ 278/1.

(27) الفتوحات الإلهية. مقدمة المدني، ص : هـ. الملك المصلح 14. مدرسة الإمام البخاري 376/1.

(28) انظر عنها مدرسة الإمام البخاري 388/1-389.

وعبد القادر الكوهن (ت 1254هـ) [29] ومحمد المدغري (ت 1248 هـ) ومحمد التهامي المطيري المكناسي (ت 1249هـ) [30] والعباس بن كيران (ت 1271هـ) والمهدي بن سودة (ت 1294هـ) [31]، وكانت مجالسه العلمية لا تنقطع حتى في أيام سفره[32].

ويرى المرحوم عبد الله كنون أن هذا الظهير «لم يكن له مفعول في صرف العلماء عن طريقتهم وكتبهم المفضلة» [33].

ونجد في بعض رسائل المولى عبد الرحمان المتعلقة بالتعليم ما يدل أيضا على أن أهم شيء يهدف اليه في التعليم هو الفهم، وفي هذه الرسائل نطلع كذلك على نوع الكتب التي كان يرى قراءتها، من ذلك قوله في رسالة إلى ولده محمد مؤرخة بتاريخ 23 ربيع الأول عام 1262 هـ في شأن تعليم أبناء المولى عبد الرحمان : «... وحملهم على الجد في القراءة والاطلاع على أمور الاعتقاد الذي هو أهم ما اعتنى به المكلف، وخصوصا الصبيان، ليسبق ذلك إلى أذهانهم، ويمتزج مع دمهم ولحمهم، قال في الرسالة [34] : واعلم أن خير القلوب أوعاها للخير، وأرجى القلوب للخير ما لم يسبق الشر إليه.»[35] إلى أن قال : « وأن يقتصر [36] على ما ذكر بن عاشر في كتاب أم القواعد، وما انطوت عليه من العقائد، ويكلفهم بحفظ ذلك الباب وإتقانهم وتفهيمهم

(29) عالم محدث. انظر عنه سلوة الأنفاس 169/2. شجرة النور 397. معجم المؤلفين 282/5. المصادر العربية 35/2. معجم المحدثين 23. النبوغ 300/1. مؤرخوالشرفاء 244 ط. الرباط فهرس الفهارس 490/1-493. دليل مؤرخ المغرب 321. مدرسة الإمام البخاري 262/1-263-293-294-408.

(30) انظر عنه معجم المحدثين 30.

(31) مدرسة الامام البخاري 389/1. جامع القرويين 785/3. د عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 108 نقلا عن الابتسام.

(32) د عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 108 نقلا عن الابتسام.

(33) النبوغ 278/1.

(34) يعني ابن أبي زيد القيرواني في كتابه "الرسالة" ص 8.

(35) الاتحاف 242/5.

(36) يعني معلم الاولاد.

إياه، وتنزله لعقولهم حتى يدركوا ذلك غاية الإدراك، ويرسخ بالتكرار، ويتقنوه حفظا وفهما، ويكون ذلك في هذه الأيام التي توصلنا لمراكشة...»[37].

والجملة الأخيرة تدل كذلك على اقتصاد الوقت في التعليم.
ومن ذلك أيضا قوله في رسالة إلى باشا مكناس، مؤرخة بتاريخ 16 شعبان عام 1268هـ ، تتعلق أيضا بتعليم أولاده :

«... فيرد عليك الفقيه السيد محمد الريفي، وقد عيناه لقراءة ولدينا مولاي بناصر ومولاي إسماعيل يقرئهم القرآن وابن عاشر بميارة الصغير، والجرومية بالأزهري، والرسالة. وكلما ختم معهما ختمة يعيد معهما أخرى... مهما رأى السيد محمد الريفي من الولدين المذكورين تكاسلا عن القراءة، وأراد تهديدهما أو ضربهما يمتثلان [38] أمره». [39]

ونلاحظ أنه يقول بجواز ضرب المتعلم.

أما الكتب المتعلقة بالفقه الواردة في الرسالتين فهي القرآن الكريم والرسالة لابن أبي زيد القيرواني ومنظومة ابن عاشر، والكتابان الأخيران يتميزان ببساطة الأسلوب وسهولة الفهم، مما يتفق مع المنهج الذي يراه المولى عبد الرحمان صالحا للتعليم.
والقرآن الكريم أصل الفقه، والرسالة من أمهات المذهب المالكي، فيها تأصيل ببعض المواضع، وكتاب ابن عاشرمن كتب المتأخرين الخالية من التأصيل، خاصة وأنه نظم.

ومن مظاهر اعتنائه بالعلم والعلماء كذلك تخصيصه مرتبا للطلبة، إعانة لهم على الدراسة، على أن يتصاعد حجمه بقدرما يزيد اجتهاد الطالب، فقد جاء في رسالة إلى ولده محمد خليفته بفاس بتاريخ 1252 هـ قوله : «وما ذكرت على شأن الطلبة الذين ظهرت

(37) الاتحاف 243/5.

(38) يعني المخزنيين (العسكريين) اللذين يلازمان باب دار المخزن.

(39) الإتحاف 243/5.

نجابتهم، فمن كان مجتهدا في القراءة وظهرت نجابته فرد له ما كان يقبضه قبل من الإعانة، ومن كان مجتهدا في القراءة مثابرا عليها فاجعل له ما ينتعش به ويتقوت، وحين يزيداجتهاده نزيده إعانة، فإن العلم كاد يندثر، وفي مراكش أكثر»[40] ومن ذلك أمره للعلماء بنشر العلم بين الرعايا [41]، وتكليف قواده بالاشراف على ذلك، كما جاء في ظهائره إليهم [42]، وفي وصيته الدينية المسماة "هداية المسترشدين" التي يقول فيها : « فنأمر جميع عمالنا وولاة أمرنا أن ينصحوا رعيتهم، ويتفقدوا أحوالهم، على اتباع الجادة، ويجبروا كل دوار ومدشر على جعل طالب علم يعلمهم أمر دينهم مما يجب في حق الله وما يستحيل وما يجوز، ويعرفهم حقوق الأنبياء، خصوصا نبينا عليه الصلاة والسلام، ويقرىء أولادهم، ويؤم بهم، ويبين لهم الفرائض من السنن، ليكونوا على بصيرة في دينهم، ويبين لهم أمر الزكاة والصيام والحج، ليعملوا في السنة لا في البدعة، فإن عملا قليلا في سنة خير من عمل كثيرفي بدعة، قال عليه الصلاة والسلام : "كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"[43]... وينبغي للعلماء أن يقوموا على ساق الجد في الإرشاد والتعليم،ويبذلوا جهدهم فيه»[44].

وكان المولى عبد الرحمان يستفتي العلماء في الوقائع النازلة [45]، وينفذ فتاواهم [46]، ويقبل نصائحهم الموجهة

(40) الإتحاف 121/5 الإحسان الإلزامي 478/2.

(41) الإتحاف 93/5 نقلا عن المشرفي.

(42) أنظرها في الاتحاف 93/5-115.

(43) صحيح الترمذي 144/10-145 مسند أحمد 126/4-127 وأخرجه أبو داود في كتاب السنة، وابن ماجة في المقدمة، والدارمي في المقدمة.

(44) هداية المسترشدين خ.ع 936 ك، ص 3-5.

(45) من ذلك استفتاؤه العلماء حول رغبة أهل الذمة بفاس في إحداث حمام بملاحهم. انظر سؤاله وأجوبة الفقهاء في خ.ع 2438د، ص 136-139.

(46) عندما استولى المولى عبد الرحمان على قصبة الشراردة سنة 1244هـ/1828م، أفتى معظم العلماء بعدم إعدام سكانها البالغ عددهم ألفين، فنزل السلطان عند رأيهم. انظر التيارات السياسية 104، نقلا عن الاستقصاء. ==

إليه (74) وحتى لومهم[48] وذلك على الرغم من أن محمدا الكردودي (1268هـ/1852م) الذي تبنى الموقف الخلدوني القديم من العلماء[49] كان ينصح السلطان بالابتعاد عن "العلماء" بحجة أنهم أبعد الناس عن فهم مشاكل العصر والاطلاع على مستجداته، متهما إياهم بالوصولية، وعدم قيامهم بمسؤوليتهم كاملة[50].

ولعل في النص الآتي ما يبين موقف المولى عبد الرحمان من العلماء، وعدم اقتناعه بنصيحة الكردودي، فقد جاء في الرسالة المتعلقة بتخصيص مرتب للطلبة المشار إليها سابقا قوله عن العلماء: «وإن كان غالبهم إنما يقرأ العلم لأجل الدنيا، فإن العلم يرده إلى الله ويدعوه لإخلاص العمل له، وقد قال سفيان الثوري رحمه الله: قرأنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله»[51].

= = واعتمد المولى عبد الرحمان على فتوى العلماء الذين يسافرون معه في مسألة قصر الصلاة، فكان في «اثناء سفره يقصر الصلاة ولو أقام في الموضع شهرين».انظر عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 108 نقلا عن الابتسام.

(47) بعث إليه الشيخ محمد الحراق (ت 1261هـ/1845م) مذكرة تتضمن وصايا، ونصحه باتباع الشريعة، والجمع بينها وبين علم الباطن (التصوف). انظر المغرب عبر التاريخ 565/3.

ورفع اليه الفقيه المختار الكنتي وصية يعظه فيها. انظرها في الإتحاف 3/5-4-16 ورفع اليه أبو القاسم الزياني أرجوزة في التماس إطلاق حرية الفتوى، بعد أن منع المولى عبد الرحمان الإفتاء في النوازل القضائية، وقصر الإفتاء على القضاة، كما كان الحال في عهد المولى سليمان الذي أمر مرارا بقطع الفتوى ثم إباحتها. من أرجوزة الزياني مخطوطتان خاصتان. انظر المصادر العربية 70/2-155. التيارات السياسية 203.

كما رفع اليه الزياني أبياتا في نفس الموضوع، في ختام أرجوزته" تكميل قضاة فاس..."انظر المصادر العربية 25/2.

(48) رفع إليه أبو القاسم الزياني سنة 1248هـ/1832م قصيدة يلومه فيها على عزل والي مدينة فاس. انظر الحياة الادبية 407-408. التيارات السياسية 203.

(49) انظر مقدمة ابن خلدون 400 ط. البهية.

(50) انظر كشف الغمة للكردودي خ.ع 1281د، ص 37-38. عبد المجيد الصغير ندوة الإصلاح والمجتمع 392.

(51) الإتحاف 121/5.

وكان المولى عبد الرحمان يقدم صلات إلى العلماء والطلبة، منها صلة لعلماء وطلبة تطوان، بعد ترتيبهم الى أربع طبقات، حسب مكانتهم العلمية وخدماتهم للإسلام[52].

وكان يزود الفقهاء وغيرهم بأموال كثيرة لأداء فريضة الحج[53]. وكانت خزانته العلمية بمراكش تحتوي على (850) مجلد من جميع الفنون، علاوة على الخزانة التي بداخل داره، وفي خزانة مكناس يوجد ما يزيد على ألف مجلد، وما بفاس يقارب هذا العدد أو يزيد عليه[54].

ولم تقتصر عنايته على العلماء المغاربة بل امتدت إلى غيرهم، وخاصة الواردين على المغرب[55]، كما سبق الذكر بالنسبة لقاضي الأمير عبد القادرالجزائري. واستمرت الأوقاف التي أوقفها محمد الثالث على علماء مصر الذين يقرؤون كتابه "الفتوحات الإلهية" إلى عهد المولى عبد الرحمان، إذ أصدر ظهيرا يتعلق بالإجراءات بينه وبين الحكومة المصرية، في شأن منع بعض الجهات التي مدت اليد إلى تلك الأحباس[56]. إلى غيرها من مظاهر رعايته للحركة العلمية في عهده[57]. وممن مدح المولى عبد الرحمان الشيخ إبراهيم الرياحي[58].

وهو وإن لم يخلف مؤلفات فإن ظهائره المتعلقة بالتوعية الدينية[59] ووصاياه الدينية[60]، هي عبارة عن كتابات فقهية.

(52) انظر نص أمره بذلك في الإحسان الإلزامي 478/2.

(53) المغرب عبر التاريخ 542/3.

(54) د. عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 113 نقلا عن الابتسام.

(55) انظر أمثلة عن ذلك عند د. عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 106-107، نقلا عن الابتسام.

(56) انظر الفتوحات الإلهية، مقدمة المدني، ص : ي. الملك المصلح 164.

(57) انظر في الموضوع د. عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 105-106-108 نقلا عن الابتسام. دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية 32-33.

(58) شيخ الجماعة بتونس، توجد مدائحه في ديوانه خ. ع 1763 ك، وقد توفي عام 1266هـ.

(59) سبقت الإشارة إلى مظانها.

(60) منها الوصية الثانية والثالثة ضمن وصايا دينية من ملوك الدولة العلوية جامعها غير مذكور، منشورة بالمطبعة الوطنية بالرباط 1353هـ/1934م

توفي المولى عبد الرحمان بمكناس في 29 محرم 1276هـ/ 26/ شتنبر 1859م [61] وقد رثاه المؤرخ محمد أكنسوس (ت 1294هـ/1877م)[62]. ومن خلال الظهائر والوصايا الدينية يظهر المولى عبد الرحمان فقيها مؤصلا، إذ نجدها مليئة بالاستدلال بالآيات والأحاديث، مثل قوله :

«وخير الأديان الإسلام. قال تعالى : ﴿ إن الدين عند الله الاسلام﴾ [63] ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه، وهو في الآخرة من الخاسرين﴾[64] ولا يكمل الإسلام إلا بالعمل بقواعده، اعتقادا بالقلب وعملا بالجوارح، قال تعالى : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيمون الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [65]. وقال عليه الصلاة والسلام : "بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلا"[66] فذكر الاعتقاد أولا ثم الصلاة ثانيا لشرفها، فقد قال عليه الصلاة والسلام : "الصلاة من الدين بمنزلة الرأس من الجسد". وقال " أول ما يحاسب عليه العبد الصلاة، فإن قبلت قبل سائر عمله، وإن ردت عليه رد سائر عمله". أو كما قال [67]، فمن حافظ عليها يا عباد الله فهو لما سواها أحفظ، ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع

(61) المغرب عبر التاريخ 228/3.

(62) انظر مرثيته في الاستقصا 77/9. التيارات السياسية 244.

(63)آل عمران : 19.

(64) آل عمران : 84.

(65) البينة : 5.

(66) ورد هذا الحديث بروايات مختلفة في صحيح البخاري 7/1. 27. صحيح مسلم 45/1. صحيح الترمذي 74/10-77-78 سنن النسائي 98/8-101-107-108.

(67) نص الحديث في الموطإ 173/1" عن يحيى بن سعيد أنه قال : بلغني أن أول ما ينظر فيه من عمل العبد الصلاة، فإن قبلت منه نظر فيما بقي من عمله، وإن لم تقبل منه لم ينظر في شيء من عمله " وورد بروايات مختلفة في سنن الترمذي 205/2-206. سنن النسائي 232/1-233. سنن ابن ماجة 458/1. سنن أبي داود في كتاب الصلاة رقم 145. الترغيب والترهيب 292/3.

قال تعالى : ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين ﴾[68]. وقال : ﴿ وامر أهلك بالصلاة واصطبر عليها، لانسألك رزقا نحن نرزقك، والعاقبة للتقوى ﴾[69]. وقال : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذكر الله أكبر، والله يعلم ما تصنعون ﴾[70]. وقال سيدي خليل : ومن ترك فرضا آخر لبقاء ركعة بسجدتيها من الضروري وقتل بالسيف حدا ولو قال أنا أفعل وصلى عليه غير فاضل. ويكفي في ذم المضيع للصلاة قوله تعال ﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا إلا من تاب وآمن وعمل صالحا فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا ﴾[71]» [72].

ونلاحظ أنه يستدل أيضا بمختصر خليل، ولكنه استدلال يأتي بعد الاستدلال بالكتاب والسنة.

ومثل قوله أيضا : «... ليعملوا [73] في السنة لا في البدعة فإن عملا قليلا في سنة خير من عمل كثير في بدعة، قال عليه الصلاة والسلام : كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»[74].

وقوله : «... وينبغي للعلماء أن يقوموا على ساق الجد في الإرشاد والتعليم ويبذلوا جهدهم فيه، فقد قال تعالى : ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا، فبيس ما يشترون ﴾[75] وفي الحديث :

---

(68) البقرة : 236.

(69) طه : 131.

(70) العنكبوت : 45.

(71) مريم : 59-60.

(72) هداية المسترشدين للمولى عبد الرحمان خ-ع 936 ك/1، ص 1-3.

(73) يعني الرعايا.

(74) المصدر السابق 4.

(75) آل عمران : 187.

« من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام من نار»[75م]. ويجب عليهم أن يعملوا بعلمهم ليقتدي الناس بهم ويربحوا عاجلا وآجلا، ففي الحديث يؤتى بالعالم الغير العامل فيدخل النار ... أو كما قال »[76].

وقوله : « وقال تعالى في الحج : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ﴾ [77]. وقال عليه السلام : " من حج هذا البيت ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنبه كيوم ولدته أمه " [78]. وفي حديث آخر : «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة[79] » [80]".

وهناك ظهائر عديدة فيما يتعلق بأركان الاسلام والمحافظة على أدائها، والتنبيه على البدع والانحرافات المرتكبة، وضرورة تعليم الناس وإرشادهم، وكلها مليئة بالاستدلال بالآيات والأحاديث [81]. وتلك الظهائر والوصايا الدينية كلها تتجاوب مع الواقع الذي عاش فيه المولى عبد الرحمان، وهو واقع - كما يبدو منها - متميز بانتشار الجهل وشيوع البدع، وهما الظاهرتان الاجتماعيتان اللتان ميزتا أيضا عهد جده المولى محمد الثالث.

ومن النصوص الدالة على هذه الواقعية أيضا قوله :

« واعملوا أن ما أصابنا من المسغبة والفتنة التي طمت أمواجها، وعم الأقطار عجاجها، إنما لكثرة مخالفتنا وتفريطنا في

(75م) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم عن أبي هريرة بروايات مختلفة. انظر كنز العمال 10/190-191، منها رواية أحمد في مسنده 263/2 بلفظ "... الجم بلجام من نار يوم القيامة وروايات أخرى 305/2. 495 سنن أبي داود 321/3.

(76) هداية المسترشدين 4-6.

(77)آل عمران : 97.

(78) صحيح البخاري 133;/2، صحيح مسلم 983/2-984.

(79) الموطأ 346/1، صحيح البخاري كتاب العمرة رقم 1. صحيح مسلم كتاب الحج رقم 437.

(80) الإتحاف 94/5 نقلا عن ظهير سلطاني إلى عامل الغرب محمد بن الحاج الحباسي.

(81) انظرها في الاتحاف 93/5-99. 101-106. 113-115.

ديننا الذي هو عصمة أمرنا، وغفل الناس عن الحلال والحرام، وخالفوا الأحكام، وأحلوا سفك الدماء ونهب الأموال، واتبعوا سبيل الشيطان، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، ولم يلتفتوا لوعظ ولا إنذار، حتى ضاعت الثغور، والتبست الأمور، وتطاول العدو الكافر، وكتاب الله ينادي بلسان فصيح : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان، ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ﴾[82].» [83].



(82) النور : 21.

(83) هداية المسترشدين 6-7.

فهرس المصادر والمراجع

1) الكتب المطبوعة والمخطوطة :

- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس : عبد الرحمان بن زيدان الطبعة الأولى - الرباط 1347-1352هـ/1929-1933م. (اختصاره : الإتحاف).

- الإحسان الإلزامي في الإسلام وتطبيقاته في المغرب : الدكتور محمد الحبيب التجكاني. أطروحة دكتوراه، نسخة مرقونة بمكتبة دار الحديث الحسنية.

- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى : أحمد بن خالد الناصري. تحقيق ولدي المؤلف جعفر ومحمد، ط. الدار البيضاء 1956.

- تاريخ الضعيف الرباطي : محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي. تحقيق محمد البوزيدي الشيخي. ط. الأولى-الدار البيضاء .

- تذكرة الموضوعات : ابن القيسراني، ط. السلفية.

-الترغيب والترهيب : المنذري، ط. مصطفى الحلبي.

-التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية : إبراهيم حركات، ط. الأولى-مطبعة الدار البيضاء -1405هـ/1985م.

- جامع القرويين : د. عبد الهادي التازي، ط. الأولى - دار الكتاب اللبناني - بيروت : 1972.

- جامعة القرويين فيما بين 1914-1934م : محمد عمراني، رسالة دبلوم، نسخة مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

- الحركة السلفية بين المشرق والمغرب : علي أبو لعكيك. رسالة دبلوم، نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية.

– الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية : د. محمد الأخضر، ط. الأولى-الدار البيضاء 1977.

– الدرر المنتثرة، في الأحاديث المشتهرة : جلال الدين السيوطي. ط. الحلبي.

– دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية : محمد المنوني، ط. وزارة الأوقاف، مطبعة فضالة 1405هـ 1985/م.

– رسالة ابن أبي زيد القيرواني : عبد الله بن أبي زيد القيرواني، وزارة الأوقاف، ط. الثانية 1407هـ .

– كنز العمال : علاء الدين علي المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة 1399هـ/1979م.

– كشف الغمة، ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة : محمد الكردودي. خ-ع (الخزانة العامة بالرباط) 1281د.

– مدرسة الإمام البخاري في المغرب : د. يوسف الكتاني ط. دار لسان العرب – بيروت (د.ت).

– الملك المصلح سيدي محمد بن عبد الله العلوي : الحسن العبادي، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر-الدار البيضاء.

– المصادر العربية لتاريخ المغرب : محمد المنوني، منشورات كلية الآداب بالرباط. الجزء الثاني، مطبعة فضالة 1410هـ/1989م.

– المغرب عبر التاريخ : د. إبراهيم حركات. الجزء الثالث، ط. الأولى-مطبعة النجاح الجديدة 1985.

– المقدمة : عبد الرحمان بن خلدون، المطبعة البهية-مصر (د.ت).

– مسند الإمام أحمد : المطبعة الميمنية –مصر 1306هـ.

– الموطأ : الإمام مالك بن أنس، برواية يحيى بن يحيى الليثي تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

– النبوغ المغربي، في الأدب العربي : عبد الله كنون. ط. الثانية–بيروت 1961.

– ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر : منشورات كلية الآداب بالرباط 1404هـ/1983م.

– صحيح البخاري (الجامع الصحيح) : محمد بن إسماعيل البخاري. ط. بولاق–مصر 1314هـ .

– صحيح مسلم (الجامع الصحيح) : مسلم بن الحجاج القشيري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ط. الأولى. دار إحياء التراث العربي–بيروت 1374هـ/1955م.

– العلل المتناهية : ابن الجوزي، ط. الهند.

– الفتوحات الإلهية الكبرى : السلطان محمد بن عبد الله العلوي، بمقدمة محمد الرشيد ملين، ومقدمة المدني بن الحسني. المطبعة المحمدية–الرباط 1364هـ/1945م.

– سنن ابن ماجة : تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي–بيروت 1395هـ/1975م.

– سنن أبي داود : بمراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة مصطفى محمد – مصر.

– سنن الترمذي، بشرح ابن العربي المعافري : ط. الأولى المطبعة المصرية بالأزهر 1350هـ/1931م.

– سنن النسائي، بشرح السيوطي وحاشية السندي. دار إحياء التراث العربي – بيروت.

– هداية المسترشدين : السلطان عبد الرحمان بن هشام العلوي. خ.ع 936 ك.

2) الدوريات :

– دعوة الحق ع 278 س 1410هـ/1990م.

– المناهل ع 36 س 1987م.



أضواء على مدى عمق الروابط بين قبائل الصحراء المغربية وملوك الدولة العلوية

للدكتور السعيد بوركبة

توطئة حول كون الروابط بين قبائل الصحراء المغربية والسلطة المركزية بالمغرب ترجع إلى ما قبل الدولة المرابطية :

إنه ليس من شك في أن المساحات الممتدة من طنجة شمالا إلى الگويرة جنوبا، هي جزء لا يتجزأ من المملكة المغربية، ولا يستطيع أحد أن يغالط في هذا الشأن ولا أن يغير وجه الحقيقة الراسخة تاريخيا، وجغرافيا.

فمن حيث التاريخ : إنه بالرجوع إلى المظان التاريخية للمغرب، نراها تشهد على استمرار التواصل -ودون انقطاع- بين الأقاليم الجنوبية للمملكة المغربية، والأقاليم الشمالية لها، ولا سيما قبيل عهد المرابطين إلى يومنا هذا، كما تشهد على مدى تلاحمهما في جميع مظاهر الحياة، خصوصا منها مظاهر العلم والفكر والاقتصاد والدفاع عن حوزة البلاد من الدخلاء.

ومن حيث الجغرافيا : فإن المعنيين بهذا العلم لا يخالجهم أدنى شك في أن الجنوب هو امتداد طبيعي للشمال، حيث يحدهما معا غربا : المحيط الأطلسي.

ومن المسلم به بداهة : كون هذه الروابط بين قبائل الصحراء، والسلطة المركزية المغربية، ترجع إلى ما قبيل نشوء الدولة المرابطية، وأثناء قيامها، سواء في عهد يوسف بن تاشفين، أو بعد وفاته، وكذا الشأن في عهد الدولة الموحدية والمرينية وغيرهما من الدول التي تعاقبت على حكم المغرب، ولا سيما منها الدولة السعدية في عهد أحمد المنصور الذهبي.

وإن هذه الروابط ازدادت متانة وقوة ورسوخا في عهد الدولة العلوية الشريفة.

وإن الذي رسخ هذه الروابط، وجعلها تتغلغل في نفوس الطرفين، هو عدة عوامل، من بينها : عامل الدين والعقيدة واللغة.

ثم يضاف إلى ذلك عامل أساس في إحكام هذه الروابط بين ملوك الدولة العلوية، وقبائل الصحراء المغربية، يتمثل في عامل البيعة الشرعية.

والبيعة هي عقد يلتزم فيه طرفاه بما التزما به، فطرف يلتزم بتقديم الطاعة والولاء والامتثال في المنشط والمكره، وفي العسر واليسر.

وطرف يلتزم بالعمل على تطبيق شريعة الله وسنة رسوله ﷺ.

ونظرا إلى كون المغرب قد بقي محافظا على هذا التقليد الإسلامي الرائع، الذي يربط الأمة بقائدها الأعلى، فإن هذا يشكل عنصر استقرار في نسيج الحياة السياسية والمجتمعية والاقتصادية، وتبعا لذلك، يخلق وحدة متراصة بين جميع أفراد الوطن الواحد بمن فيهم الموجود في الشمال، أو في الجنوب، أو في الشرق، أو في الغرب.

بعد هذه التوطئة، يجدر بنا أن نتعرض لذكر بعض القبائل

الصحراوية، ثم نتبع ذلك ببعض البيعات المقدمة منهم نحو بعض الملوك العلويين، ثم نورد بعض الظهائر أو الرسائل التي ولي بها بعض قوادهم للإسهام في سير الحياة، والعمل على إرسائها على الشكل المرغوب فيه.

نظرة عامة حول بعض القبائل الصحراوية المغربية :

إنه بإلقاء نظرة فاحصة على المصادر التاريخية المغربية، نجدها تتعرض لقبائل الصحراء **ومواقع تجمعاتها ووسائل تجارتها**، ومدى تعاملها مع بعضها بعضا، ولكنني سأقتصر على إيراد بعض القبائل ومن بينها :

1 – قبيلة الرقيبات :

فهذه القبيلة تعتبر من بين القبائل الهامة في الصحراء، وترجع إلى جذعين كبيرين : **رقيبات الساحل، ورقيبات الشرق، أو القاسم.**

أما رقيبات الساحل، ففيها عدة أفخاذ : كأولاد موسى والسواعد، وأولاد داود، والمؤذنين، وأولاد الشيخ، وأولاد طالب، وأولاد التهالات.

وأما رقيبات الشرق أو القاسم : ففيها عدة أفخاذ أيضا، كالبيهات وأهل إبراهيم وداود والفقرة.

ومن الملاحظ : أن قبيلة الرقيبات، تنحدر من الولي الصالح مولاي عبد السلام بن مشيش.

وقد ذكر بعض النسابين : أن الأصل التاريخي للرقيبات، هو سيدي أحمد الرقيبي الذي هاجر من إقليم توات إلى منطقة درعة، وهاجر ابنه من بعده، أو خلال حياته إلى الساقية الحمراء[1].

---

(1) انظر كتاب الساقية الحمراء ووادي الذهب للأستاذ محمد الغربي ج : 1 ص : 113-116.

2 – قبيلة تكنة :

وقبيلة تكنة هذه من أعظم المجموعات البشرية التي تقطن الصحراء، وتتكون هذه في الحقيقة من إثنتي عشرة قبيلة.

ويحد **إقليم تكنة شمالا** : وادي نون وجبل باني الواقع في الجنوبي السوسي، **وجنوبا** : الساقية الحمراء، **وشرقا** : حمادة تندوف، **وغربا** : المحيط الأطلسي.

وقد قسم بعض الباحثين تكنة إلى جذعين متميزين بربري، وعربي.

أما البربري : فيرجع إلى آيت عثمان أوبلا، ويعود إلى جزولة أي البربر القدماء الذين سكنوا الصحراء الافريقية.

وأما العربي : فيرجع إلى آيت الجمل، ويعود إلى عرب معقل الذين بدأو يصلون في القرن الثالث عشر إلى الصحراء المغربية[2].

وقد جعل المرحوم محمد المختار السوسي كثيرا من قبائل الصحراء ضمن تكنة، وذهب إلى أن أصل بعض أفخاذها من توات، وأنها على العموم من عرب بني هلال، تتابعت رحلاتها من توات إلى وادي نون، وهي قسمان، آيت جمل، وآيت بلاّ.

ومن القبائل الرئيسة في مجموع تكنة : قبيلة الزرقيين وآيت لحسن، وهما من أعرق قبائل معقل وأعظمها شجاعة، وقد عرفتا بنزوعهما إلى العدل، وتجنب سفك الدماء بغير حق[3].

ومن بين قبائل تكنة : **لميار، والفويكات، ومجاط، وأفراد من** "موسى وعلي" **وأزوافيط، وآيت يوسي، ويكوت.**

(2) انظر المرجع السابق ص : 122 نقلا عن كتاب المعسول للشيخ محمد المختار السوسي ج : 19 ص : 173.

(3) انظر المرجع أعلاه ص 123.

وقد ذكر الأستاذ محمد الغربي أن الزرقيين تطارحوا على الأعتاب الشريفة في فاس ومراكش والرباط، حيث لم تبق فرقة من فرق قبيلتهم إلا وتشرف أبناؤهما بحمل الظهائر المولوية، تسند إليهم فيها قيادات بتلك المنطقة[4].

وقد قال في حقهم المجاهد الكبير الشيخ ماء العينين :

«لم أشاهد قبيلة يتدحرج من بين أفرادها مائة رجل يقاتلون في سبيل الله، ثم يجلسون في حلقة واحدة يقرأون القرآن أجمعهم كقبيلة الزرقيين» :

3 – قبيلة أولاد دليم :

إن هذه القبيلة تنتشر بخيامها على المناطق الساحلية الجنوبية، ويحيطون بعاصمة إقليم وادي الذهب (فيلا سيسنيروس) وينحدر أصلهم من عرب الشرق[5].

4 – قبيلة العروسيين :

تعيش هذه القبيلة جنوب مدينة العيون في المكان الفاصل بين منطقة أرض السبخات.

ويرجع نسبها إلى الشيخ سيدي أحمد العروسي : دفين الساقية الحمراء قرب مدينة السمارة وهو ولي مشهور بصلاحه.

5 – قبيلة أولاد تدرارين :

وتنحدر هذه القبيلة من الأنصار، إذ ينسب أفرادها إلى أحد الصحابة الأجلاء الذين قدموا مع عقبة بن نافع لفتح المغرب.

---

(4) المرجع السابق ونفس الصفحة نقلا عن الدكتور شبيهنا حمداتي ماء العينين في "صحراؤنا" فبراير 1968.

(5) انظر الساقية الحمراء ج : 1 ص : 125-126.

وتعتبر منطقة بوجدور موطنا لهم منذ عهد بعيد.

6 – قبيلة فيلالة :

وتعتبر هذه القبيلة من القبائل المشهورة بالصلاح، والبعد المعرفي، وقد كانت لها مدرسة دينية صوفية، لها أبعد الآثار في توجيه مريديها، واشتهر كثير من العلماء من قبيلتها، وتخصصوا في بحث العلوم الفقهية، وتلقينها.

وكانوا يترددون على مراكش والسمارة في بداية هذا القرن.

وكان مؤسس الطريقة الصوفية لهذه القبيلة هو سيدي بوبكر، وقد كان متشبعا بالعلم والورع، وكان له أبناء وحفدة حملوا رسالته.

فمن أبنائه : أحمد محمود، وعبد الله، ومحيي الدين، وغيرهم.

ومن حفدته محمد بن أحمد، وسيدي محمد، وسيدي المحجوب(6).

7 – أسرة ماء العينين :

تعتبر هذه الأسرة من أعظم الأسر الصحراوية، وأشهرها علما وتربية وعراقة في النسب، ورجاحة في التقوى والورع.

وقد أخذ أفرادها على أنفسهم جهاد الأجانب الدخلاء، ومقارعة الطغيان، ونصرة الأسرة الشريفة التي حمت المغرب.

فأسرة الشيخ ماء العينين التي كافحت الأجنبي قبيل وأثناء ولاية السلطان المولى إسماعيل العلوي، هي التي حمت ظهر خلفاء سلاطين المغرب الذين كانوا يفدون إلى الصحراء بقصد إقرار الأمن، وإقامة الصلح بين القبائل، أو توزيع التعيين والتوقير على الولاة،

---

(6) الساقية الحمراء ج : 1 ص : 130 - 131.

وهي التي حمل أفرادها السلاح أثناء التغلغل الاستعماري لمنع فرص توقيع الحماية على السلطان بفاس.

والشيخ ماء العينين الكبير النجل الثاني للشيخ محمد فاضل مؤسس الطريقة الفاضلية، كان له دور سياسي هام في البلاد، وقد كان منذ نعومة أظفاره متصلا بالسلطان مولاي عبد الرحمان بن هشام العلوي، ولم يتأخر عن تقديم كل جهده وطاقته لمساعدة السلطان في مواجهة المد الاستعماري الذي أخذ يتسرب إلى السواحل الجنوبية الممتدة من أكادير إلى مصب نهر السنغال.

كما كان له اتصال بسيدي محمد بن عبد الرحمان، والمولى الحسن الأول، وابنيه : مولاي عبدالعزيز، ومولاي عبدالحفيظ.

ولد ماء العينين الكبير في عام 1838م في مدارة بقبيلة صنهيس، وتلقى العلوم على عدة شيوخ، ولما وصل سنه ست عشرة سنة، قدم على السلطان مولاي عبد الرحمان، كما سبق أعلاه، ومكث عنده بعض الوقت قبل توجهه إلى الديار المقدسة، وبعد عودته منها، استأذن السلطان في الذهاب للصحراء، ولكنه لم يصل إلى خيامه، بل توقف في تندوف، فأصبح شيخا من شيوخ العلم بها، وقد انتشر صيته في سائر بلاد الساقية الحمراء.

وفي سنة 1865م تزوج من قبائل تكنة، واستقر على ضفة الساقية الحمراء، نادبا نفسه للبحث العلمي والعزلة الفلسفية وهناك بلغه وفاة والده الشيخ محمد الفاضل في سنة 1870م، فقصد إلى الحوض وأشرف على بناء المزار وتنظيم الأتباع والمريدين، ورغب إليه هؤلاء أن يتسلم مقاليد الطريقة، ويستقر بينهم، ويزودهم بتعاليمه

فأقام عندهم ثلاثة أعوام معلما، ومدرسا، وإماما [7] ثم استقر نهائيا بتزنيت.

وهناك قبائل أخرى كقبيلة **السكارنة، وقبيلة ميلانة، وقبيلة آيت باعمران، وآل محمد سالم، وقبيلة تندغة، وقبيلة آل بارك الله، وقبيلة أولاد اللب، وقبيلة أديقب، وقبيلة إيراكن، وقبيلة المناصير، وقبيلة آيت يوسى، والشناكلة، والعكارنة.**

تلكم كانت معظم القبائل التي تسكن الصحراء المغربية ولها ارتباط وثيق بالملوك العلويين عن طريق البيعة الشرعية، وتعيين ولاة وقواد منهم من طرف هؤلاء الملوك كما سنرى.

وهذا ما يدعونا إلى إيراد بعض البيعات من تلكم القبائل، وإيراد بعض التوليات لهم ومكاتباتهم في هذا الشأن من طرف الملوك العلويين.

أولا : من بين البيعات الشرعية للقبائل السابقة لبعض الملوك العلويين :

1 – بيعة قبائل معقل وأهل الساحل والقبلة، ودليم وبريوش والمغافرة ووادي ومطاع وجرار وغيرهم، للمولى إسماعيل العلوي، وكان ذلك سنة 1089هـ عندما غزا صحراء السوس، فبلغ أقا، وطاطا، وتيشيت، وشنجيط وتخوم السودان، وآنذاك تزوج المولى إسماعيل الحرة خناثى بنت الشيخ بكار المغفري[8]...

2 – بيعة أهل توات للسلطان العلوي عبد الملك بن مولاي

(7) الساقية الحمراء ج : 1 ص : 134-135 وانظر أيضا مقالا بعنوان : من أعلام الصحراء المغربية : الشيخ ماء العينين، للشيخ الحاج أحمد معنينو بمجلة الاعتصام التي تصدرها جمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية العدد : 2 السنة الأولى جمادى الثانية 1395 هـ / يونيو 1975 ص 48-52.

(8) الاستقصا ج : 7 ص : 58 دار الكتاب الدار البيضاء 1956.

إسماعيل بتاريخ رجب 1140 هـ /1728م حيث يحتفظ بها كتاب أربعة قرون من تاريخ الصحراء المغربية[9].

3 – **بيعة للسلطان مولاي عبد الرحمان بن هشام** بمبادرة أحد الشيوخ الأعلام من صحراء شنجيط ابن طوير الجنة الطالب أحمد المصطفى الشنجيطي التشيني الوداني توفي في 1266هـ/ 49-1850[10]، وهو مؤلف رحلة حجازية باسم رحلة المنى والمنة فيتحدث فيها عام 1245 هـ عن زيارته للسلطان مولاي عبد الرحمان في القصر السلطاني بمراكش ويذكر عنه : "ولم يبق شيء من أخبار أرضنا وبلادنا إلا وسألني عنه "ثم يقول : "وقلت له يا سيدي أخبرني شيخي – قدس الله روحه ونور ضريحه – أنه في الحديث : من مات ولم يدخل تحت بيعة سلطان، مات ميتة جاهلية، والآن امدد لي يدك أبايعك – فمد يده نصره الله – فقلت له : أبايعك على سنة الله ورسوله ﷺ[11].

4 – **بيعة لمولاي عبد الرحمان أيضا، من الشيخ المختار الكنتي الحفيد ابن محمد بن المختار الجد** توفي بعد 1270هـ/1853م.

5 – **بيعة لمولاي عبد الرحمان أيضا للشيخ أحمد البكاي بن محمد بن المختار الكنتي** توفي في 1282هـ/68-1869م.

وجاءت صيغتها عند مطالع رسالة بعث بها البكاي إلى تلامذته بفاس ومكناس ومراكش، فيعلن فيها ببيعته للسلطان أبي زيد بن هشام، ويشرح لمخاطبيه مزايا إمامته ويحثهم على طاعته.

(9) انظر مقالا بعنوان بيعات من الصحراء تعتز بالبيعة لملوك الدولة العلوية ق 13-19م للعلامة محمد المنوني المنشور في ندوة البيعة والخلافة في الإسلام ج 2 ص 531 من 19- 22 ذي الحجة 1405هـ (5-8 شتنبر 1985) نقلا عن كتاب أربعة قرون من تاريخ الصحراء المغربية. ط. باريز 1923 ص88 لمؤلفه الكمندان مارتان.

(10) انظر المرجع أعلاه ونفس الجزء والصفحة.

(11) المرجع أعلاه ص 532.

وقد ورد في الفقرتين الأخيرتين من هذه الرسالة :

"فعصمنا الله بولايتهم، ونجانا ببيعتهم، أن نكون تحت ولاية العجم وبيعتهم، فإنه قل من بقي من العرب ليس في بيعة العجم، فضاع عزهم، وفسد دينهم، وطاحت دنياهم، إلا من كان منهم بالمغرب في بيعة أهل البيت : هؤلاء الشرفاء الاسماعليين مد الله -تعالى - في مددهم ومددهم وبارك في عددهم وعددهم فاشكروا فيهم نعمة الله بهم، يزدنا ويزدكم من فضله، ولا تكفروها، فيتعدى إلينا ضرر كفركم، ويصل إلينا شرر عدم شكركم.

وقد علمتم، فإن لم تعلموا، فاعلموا أن صاحب هذه البيعة الشرعية والخلافة النبوية، هو إمامنا وإمامكم الذي بين أظهركم : سيدنا ومولانا عبد الرحمان بن مولانا هشام نصره الله بجنوده التي لا ترى، وأيده بالجنود التي معه في القرى. فمن تمسك ببيعته، تمسك بالبيعة النبوية الموروثة المشروعة، ومن أوفى بها وفى بالعهود الإلهية المفروضة المتبوعة، ومن نكث، فإنما ينكث على نفسه، ويحفر بظلفه عن نفسه[12].

6 – بيعة للسلطان محمد الرابع من إمام تندوف الشيخ محمد المختار بن باللعمش الجنكي[13] وفيها يعلن عن بيعة الإقليم للسلطان العلوي محمد الرابع، فيقول :

«الحمد لله الذي أولانا فضله العظيم، وهدانا صراطه المستقيم، وبعث إلينا نبيه الكريم، ورسوله الرؤوف الرحيم، محمدا الذي جلا به الفكر البهيم وصلى الله على سيدنا محمد الذي أتانا بالفضل العميم، وعلى آله وأصحابه الراغبين في إذهاب السيئات واقتناء الحسنات.

(12) المرجع نفسه ص 532 وانظر نص هذه الرسالة كاملا في ص 535-536.

(13) ترجم له الشيخ محمد المختار السوسي في كتابه المعسول ج : 18 ص 159-160.

هذا، وإنه من كاتبه بالسلام الجامع للأدب، الموفي بغاية الأرب، إلى خليفتنا وأميرنا، سيدي محمد السلطان ابن السلطان مولانا عبد الرحمان، والإعلام لك بعد حمد الله الذي لا إله إلا هو، والوصية لنفسي ولك بتقوى الله العظيم، واقتفاء آثار نبيه الكريم.

إنا متطفلون على موائد الحق، بالطلب لك بنفع المومنين من الخلق بدوام النصر، وتتابع الظفر، نصرا كنصر الخلفاء، يقوم به بأمرك الكفاة الأتقياء الناصرون لدين الله ودينك، حتى ييأس منه العداة الأشقياء.

عاملون بما قضى به الأئمة، ومضى عليه الخلفاء، ومتمسكون بالعلم بخشية الله و﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾، ومسخرون لك وأنت كذلك للمسلمين، وهم المجاهدون الأدلاء، أعاننا الله وإياهم على الجهاد الأصغر، وحفظهم منه للجهاد الأكبر، ألا إنها نعمة عظيمة وجلت، ومنة لو بذلت المهج، مكافأة عليها، لصغرت بإزائها، وقلت.

فبشرى بسببك على علو اليد، وسعادة اليوم والغد، والبلوغ بالسعي الأدنى إلى الأمر الأبعد، ويافوز مناهم، وطيب غرسهم وجناهم، حيث تبادروا نحوه، ووردوا من خير الدنيا والدين معينه وصفوه، فازدحموا عليه، والمسار قد استخفهم، والسعود قد كالت بصاعها ووفتهم، **وقد بايعناك على السمع والطاعة، ولزوم السنة والجماعة، والتمسك بالدعوة ببقائها إلى قيام الساعة، في الرضى والسخط، والمكره والمنشط، والعسر واليسر، والقل والكثر، والشدة والرخاء، والسراء والضراء، وعلى ما بويع عليه رسول الله ﷺ، وخلفاؤه الراشدون**، والعهد قريب والمهدي الإمام رضي الله عنه والدين في زمنه غريب.

وما ثبطنا عن القدوم إليكم إلا خوف نقض العهد من قتلة

الشرفاء، كما خبره لديكم، وإلا المرض والكبر الملازمان للشخص والغير، وهات يدك يقبلها قرطاسي، نائبا عني وعن جميع ناسي، ويخبرك الطالب محمد بجميع أحوالهم من عدم احترام أهل الإسلام ومالهم، وحكم جهادهم أفضل من جهاد النصارى، كما هو منصوص عليه في المدونات الكبرى، والصغرى.

وبه كتب عبيد كم محمد المختار بن باللعمش[15].

7 – رسالة الشيخ ماء العينين إلى السلطان مولاي عبد العزيز، وفيها إشارة للبيعة الصحراوية :

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، حمدا لمن جعل للمؤمنين مأوى يأوون إليه، هو من سلالة نبيه المختار ممن لديه، وبعد.

فإلى ظل الله في البلاد، ومن هو للمسلمين الذين يستندون إليه من أقوى عماد، أيده الله وينصره وأعزه في جميع العباد ذلك الأمير الذي نحن قائلون عليه، الحمد لله بلا تعداد، هذا وإنه سلام الله ورحمته وبركاته مادام الكون وحركاته وسكناته إلى أمير المؤمنين مولانا عبد العزيز.

وبعد، فمن موجبه أنا –منذ زمن – يبلغنا شيء من الخبر عن هذه النواحي الموالية لنا، ونتحير هل ننهيه لعلمكم الشريف أم لا ؟

إن تذكرنا ما في "دراوة" عندنا لمن نرجو في الله تنوير ضريحه والدكم مولانا الحسن : إنا لا يبلغنا شيء من الخبر إلا وأنهيناه للعلم الشريف.

قلنا ننهيه، وإن نظرنا في عدم التحقيق سكتنا، حتى أتانا من

(15) انظر مجلة الاعتصام السابق ذكرها العدد 3 ص 21-22 تحت عنوان شهادات باستمرار السيادة المغربية على الصحراء الغربية للعلامة محمد المنوني.

الخبر ما هو مكتوب لكم، وستجدونه - إن شاء الله- مع هذا، وجاءنا معه من التحقيق مالا ينبغي معه إلا التصديق، فلذلك أنهيناه لكم.

ولما فتشنا عن حقيقة هذا الأمر، وإذا حاصله أن هذه البلاد - التي هي بلاد الشناجطة - فيها من المسلمين الحاملين للسلاح وغيرهم، مالا يحصيه إلا الله، فتبارك الله أحسن الخالقين، وقد قال لي مولانا مولاي عبد الرحمان جدكم نور الله ضريحه : إنا متوسمون أن الإيمان الحقيقي اليوم ليس إلا في تلك البلاد.

ولم يكن لهم فيما مضى من الزمن خبر بالنصارى، ولأنهم يريدون بلدا بالملك، بل إنما يظنونهم تجارا يبيعون اللباس ويريدون المعاملة مع الناس، ولم يعلموا بشيء وإذا هم طالبون ملك البلاد، والاستيلاء على العباد، فأراد البعض منهم أن يتلقى لهم بالحرب، فإذا هو لم يتيسر له ذلك من جهتين.

إحداهما : عدم أمير تنقاد له القبائل كلا.

والثانية : عدم السلاح الذي أتاهم به النصارى، وهو العدة المسماة بالوروار.

فلما نظروا في ذلك، اجتمع رأيهم على أنهم لا حيلة لهم إلا رفع الأمر لكم مع أنهم -أولا- قالوا لهم إنهم في بيعتكم منذ عهد مولاي إسماعيل، وأنهم جددوها لمولاي الحسن، فقال لهم النصارى : إن كان ذلك حقا، فأرونا طابعا واحدا لهم عندكم، وإذ ذاك، أظهر رئيس **أدرار**: طابع مولاي الحسن -نورالله ضريحه- الذي عنده مع طابعكم.

والحاصل، أن النصارى أخذوا من بلاد المسلمين مواضع ثمانية وهي نزر - ولله الحمد - بالنسبة لغيرها، وأرسلوا لكم بما ترون، فإن اقتضى النظر الشريف أن يساعدوا بما أرادوا، فإني أرجو الله أن يعطيكم ملكا لم يكن لغيركم.

والأمر سهل –ولله الحمد– إن أخذتم أحدا من خدمتكم – سواء من قربائكم وسواء من غيرهم – يكون نائبا عنكم، وشيئا من العدة التي طلبوا.

والله المرجو أن ينيلكم مالا تكفيه العقول، ولا تحصره النقول، وغير ذلك لا نرجوه، كما أنا لا نرجو أن يخيب رجاء من رجاكم لنصر دينه، بل نرجو أن ينصركم وينصر بكم، ويبلغ لكم ولمن رجاكم بالخير ما تحبونه بالتمام، وعلى المحبة والسلام.

في 13 شهر رمضان عام 1322 هـ [16].

وتبعا لرسالة الشيخ ماء العينين للمولى عبد العزيز، فإن علاقاته بالحكومة الشريفة كانت على أحسن وجه، – كما يذكره المؤرخون– وذلك أنه كان يعتبر فيما بين سنتي 1888 و1900م نائبا للمخزن في الصحراء لا فرق بينه وبين نواب السلطان في مراكش ومكناس وتافيلالت.

وفي سنة 1887م دأب السلطان مولاي الحسن الأول على مقابلته في مدينة مراكش.

وفي سنة 1896م مثل بين يدي السلطان مولاي عبد العزيز الذي استقبله بما يليق به من التحية والاحترام.

وقد وصفت بعض الصحف الألمانية التي كانت تصدر في ذلك الحين أنواع الهدايا التي حملها الشيخ، ووضعها بين يدي السلطان.

وقد حمل ماء العينين لمولاي عبد العزيز طاعة أهل الصحراء وتعلقهم، مما جعل السلطان يكافيء رعاياه الصحراويين على ذلك بإزالة الضريبة عنهم، وإعفائهم من الواجبات المعلومة للمخزن التي

(16) كتاب الجأش الربيط، لمؤلفه الأستاذ ماء العينين ماء العينين ص 33-34 دار الفرقان للنشر الحديث.

كـانت توقـرها على ظهـور الإبل، وتسلم للنائب السلطاني في مراكش[17].

وهكذا نلاحظ مدى ارتباط هذا الشيخ الجليل الذي يعتبر من بين الشخصيات الهامة والبارزة في الصحراء بالملوك العلويين، حيث اتصل أولا بالمولى عبد الرحمان بن هشام، ثم بابنه محمد الرابع، ثم بالحسن الأول، ثم بالمولى عبد العزيز، ثم بالمولى عبد الحفيظ، مما يجعلنا نؤمن بمدى العلاقات التي تجعل الطرفين يرتبطان أيما ارتباط وأعمقه، مما يدحض كثيرا من الأقاويل المفتعلة ضد السيادة المغربية على صحرائها.

8 – بيعة رئيس الجماعة الصحراوية خاطري بن سعيد الجماني:

وقبل التحدث عن هذه البيعة، أود أن أشير إلى أن الأقاليم الجنوبية الصحراوية انتعشت في عهد جلالة الملك الحسن الثاني انتعاشا لم يسبق له نظير في التاريخ، بعدما استرجعت كلها في عهده، وذلك ببعد نظره السياسي الثاقب.

وهنا يحسن بنا : أن نعرج على فقرة هامة من خطاب جلالته أمام المجلس الأعلى للانعاش الوطني والتخطيط الذي انعقد بتاريخ 6 جمادى الثانية 1395 هـ /(1975م) قبل حكم محكمة العدل الدولية بلاهاي القاضي بالسيادة المغربية على الصحراء، حيث قال جلالته :

«إننا نؤمن بالسلام، ونؤمن بالطرق السلمية، بل نحن الأولون الذين طالبوا باللجوء إلى محكمة العدل. ولي اليقين بأن محكمة العدل الدولية سوف تنصفنا، ولكن كذلك، وفي آن واحد، نحن مستعدون

(17) الساقية الحمراء ووادي الذهب للأستاذ محمد الغربي ج : 1 ص : 342.

إلى آخر مغربي للدفاع عما نراه من حقوقنا، بل أقول لكم -وإنني أزن ما أقول- إذا لم نسترجع صحراءنا، فإني جد متشائم فيما يخص مستقبل المغرب، وفيما يخص تاريخ المغرب كدولة وكمجموعة ... إن استرجاع الصحراء استراتيجيا، وسياسيا، وعاطفيا، أعتقده أكثر وأخطر من استرجاع الاستقلال».

وبعد صدور حكم محكمة العدل الدولية بلاهاي، حضر وفد الصحراء لمدينة أكادير بتاريخ يوم الأحد 27 شوال 1395هـ/3 نونبر 1975م برئاسة رئيس الجماعة السيد خاطري بن سعيد الجماني، وبيده عقد تجديد البيعة والولاء الذي قرئ أمام أمير المؤمنين، جلالة الملك الحسن الثاني وقد جاء فيه ما يلي.

"مولاي، إني أبايعك، وأعاهدك، كما بايع وعاهد أجدادي أجدادك المنعمين، وإني أدعو الله سبحانه وتعالى أن يجعله عهدا مستمرا سليما إلى يوم الدين".

وإنه بعد ثلاث سنوات ونيف من وقعة المسيرة الخضراء، حضر أعيان إقليم وادي الذهب ووجهاؤه برئاسة قاضي مدينة الداخلة السيد أحمد حبيب الله بن أبوه، وقدموا لأمير المؤمنين عقد البيعة الذي حرروه، وقرأه القاضي المذكور بين يدي صاحب الجلالة، وهو كما يأتي أسفله.

9 – تجديد بيعة قبائل الصحراء لجلالة الملك الحسن الثاني بالرباط.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد نبيه الكريم، وعلى آله وصحبه، وسلم أكمل تسليم.

الحمد لله الذي نظم بالخلافة شمل الدين والدنيا، وجعلها الدرجة العليا، وصان بها الدماء والأموال والأعراض، وغلّ بها أيدي الجبابرة عن مفاسد الأغراض، نحمده تعالى حمد معترف بذنبه، راجع إلى ربه، ونشكره جل وعلا شكر مستزيد من نعمه، مستعيذ به من فتنه ونقمه، ونشهد أنه الله الذي لا إله إلا هو، له الملك التام، والحكمة والإنشاء، وله التصرف النافذ، يوتي الملك من يشاء، يرفع ويضع ويحيي ويميت، وهو على كل شيء قدير، ونشهد أن سيدنا ونبينا ومولانا محمدا عبده ورسوله، جاءنا بالسنة والفرض، وقال إذا مررتم بأرض ليس فيها سلطان، فلا تدخلوها، إنما السلطان ظل الله ورمحه في الأرض، وقال : من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة الجاهلية، صلى الله تعالى وسلم عليه وعلى آله الذين نور الله بهم هذا العالم تنويرا، وآتاهم جل جلاله ملكا كبيرا، وعلى أصحابه أئمة الهدى، ومن بأقوالهم وأفعالهم يؤتم ويهتدى، ما أقيمت للخلافة قوائم، وبانت بجماعة المسلمين مشاهد ومعالم.

أما بعد، فمن المقرر المعلوم، لدى الخصوص والعموم أن الله تعالى له الحكمة البالغة، والنعمة السابغة، ومن حكمته جل جلاله، وعز كماله، أن جعل هذا العالم منوطا بالسلاطين والملوك، محوطا بالخلفاء الذين بهم يهتدى، ويتم الأمن والعافية في المسالك والسلوك، وبهم تؤمن الطرقات، فلا يخشى عليها من طروق الفساق، وبهم تحفظ الرفاق، وتؤدى الأمانات وتحرس الجهات من فساد اللصوص والسراق وبهم تحترم المحارم، وتدفع الجرائم، وترفع المظالم، وتعلو بكلمة الله للدين مشاهد ومعالم، قال عليه الصلاة والسلام : السلطان ظل الله ورمحه في الأرض، يأوي إليه الضعيف، وبه ينتصر المظلوم، وفي رواية السلطان ظل الله في الأرض، فمن غشه ضل، ومن نصحه اهتدى.

ولما قضى الله باجتماع شمل الأمة المغربية، وأنعم عليها بعودة وحدتها الوطنية، تحت علم حامي حوزة البلاد، وهادي شعبه إلى سبل الرشاد، محقق الآمال والأماني، أمير المؤمنين سيدنا ومولانا الحسن الثاني، وكنا -نحن قبائل أولاد دليم، والرقيبات، وآيت الحسن، والسكارنة، والعروسيين، والزركيين، وآل الشيخ ماء العينين، وأولاد تدرارين، ويكوت وآيت باعمران، وآل محمد سالم، وآل بارك الله، واد يقب، وتندغ، والفويكات، وايمراكن- سكان وادي الذهب من أشد القبائل معرفة بخلاله الشريفة، ومآثره الجليلة المنيفة، وأكثرها تقديرا لما بذل من جهود في سبيل تحرير وطنه، وسعى من سعي محمود لتحقيق وحدته، وصرف من عناية لترقية شعبه، وإسعاد رعيته، اجتمع شرفاؤنا وعلماؤنا وأعياننا ووجهاؤنا، ورجالنا ونساؤنا، كبارنا وصغارنا، فاتفق رأينا الذي لا يتطرق إليه اختلال، واجتمعت كلمتنا التي لا تجتمع على ضلال، على أن نجدد لأمير المؤمنين، وحامي حمى الوطن والدين، سيدنا الحسن الثاني، حفظه الله بالسبع المثاني، البيعة التي بايع آباؤنا وأجدادنا آباءه وأجداده الكرام، نعم الله أرواحهم في دار السلام، فبايعناه على ما بايع عليه رسول الله ﷺ أصحابه تحت شجرة الرضوان، وأقررنا بحكمه والتزمنا طاعته ونصحه في كل وقت وآن، فنحن أنصاره وأعوانه، وعساكره وجنوده، نوالي من والى، ونعادي من عادى، أخذنا بذلك على أنفسنا العهود والمواثيق، راضين مختارين، واعين مستبصرين، وأشهدنا الله علينا، وهو خير الشاهدين.

فيالها بيعة كاملة غاية الكمال، جاءت عفوا تخطو في أردية الحسن، وترفل في حلل الجمال، محبوكة على عادة أيمان البيعة، وحدودها المحدودة، وشروطها المؤكدة، وأقسامها المعهودة.

نسأل الله تعالى أن يبارك لمولانا أمير المؤمنين الحسن الثاني فيما وهبه، ويوضع في جانب الخير مذهبه، ويجعل مفاتيح السعادة

في يمينه، كما مسح في الأزل بيمينه المقدسة على جبينه، ويجعل النصر والظفر مصاحبين لأعلامه، والفتح والسداد مكتوبين بأقلامه، ويقر بملكه المبارك الميمون عين الاسلام، بجاه جده مولانا محمد عليه أفضل الصلاة، وأزكى السلام.

وكتب بالداخلة يوم الاثنين 18 رمضان المعظم سنة 1399 هـ على صاحبها الصلاة والسلام الموافق 13 غشت 1979م، بقلم القاضي البلدي أحمد حبيب الله بن أبوه[18].

عن أولاد دليم
إمضاءات
عن قبيلة السكارنة
إمضاءات
عن قبيلة ايت لحسن
إمضاءات
عن قبيلة فيلالة
إمضاءات
عن قبيلة آيت باعمران
إمضاءات
عن قبيلة أولاد تدرارين
إمضاءات
عن قبيلة العروسيين
إمضاءات
عن قبيلة الزرقيين
إمضاءات
عن قبيلة الرقيبات السواعد
إبراهيم بن علي
إمضاءات

عن آل الشيخ ماء العينين
إمضاءات
عن قبيلة تندغة
إمضاءات
عن قبيلة ال بارك الله
إمضاءات
عن قبيلة يكوت
إمضاءات
عن قبيلة إيمراكن
إمضاءات
عن قبيلة الرقيبات، أولاد داود
إمضاءات
عن قبيلة اديقب
إمضاءات
عن قبيلة المناصير
إمضاءات
عن قبيلة أولاد اللب
إمضاءات

(18) انظر تجديد هذه البيعة في كتاب صاحب هذا البحث بعنوان **"البيعة في الإسلام، ودورها في قيام الدولة المغربية، مع استمراريتها، والمحافظة على كيانها، ووحدة ترابها"**. ص : 177-179.

تلكم كانت أهم البيعات الشرعية المقدمة من قبائل الصحراء المغربية لملوك الدولة العلوية، تأكيدا على مغربيتهم، واعتزازا بها.

ثانيا : تولية الولاة والقواد الصحراويين من قبل الملوك العلويين:

للتحدث عن تولية الولاة والقواد الصحراويين من قبل الملوك العلويين، يتطلب منا ذلك بحثا طويلا مستفيضا لا يمكنه الإحاطة بذلك، وعليه، **فإن مالا يدرك كله، لا يترك جله،** ومن هنا سنقتصر على بعض هذه التوليات كما يلي :

توليات لقواد وولاة من الصحراويين من طرف الملوك العلويين :

إنه بالرجوع إلى ما أورده الأستاذ محمد الغربي في كتابه : الساقية الحمراء ووادي الذهب"، نجد هنالك تعيينات لولاة في الصحراء، حيث نقتطف منه ما يلي :

لقد كلف السلطان مولاي عبد العزيز الشيخ ماء العينين - كما سبق- بتعيين عمال على الصحراء بموجب تفويض مكتوب، وذلك باعتباره رئيسا لهذه الجهات، يستمد نفوذه من السلطان ويتبع خليفة المخزن بتافيلالت : المولى ادريس بن عبد الرحمن بن سليمان.

وبهذه الصفة وجه الشيخ رسائله إلى رؤساء كنتة وتكنة والعروسيين، وغيرهم. وقد ظل الولاة والرؤساء يتوارثون ظهائر التعيين الى زمن ليس بالبعيد :

وقد قدمت بعض القبائل (وفي مقدمتها أولاد تدرارين) جملة من الظهائر الاسماعيلية، بقصد تجديدها إلى محمد الخامس عقب استقلال المغرب وتوجد أصولها في قسم الوثائق الملكية بالرباط.

1 - يوسف بن عبد الله :

وموطن هذا الرئيس هو توات، وقد انتقل منه واستقرّ بموضع

جنوب وادي نون، وكان هذا الرئيس محط احترام من القبائل في الساقية الحمراء ؛ غير ان الاستاذ محمد الغربي في كتابه السابق ذكره لم يذكر من عينه من الملوك إلا أنه قال : "ويبدو أنه أول من أقر في رئاسته من طرف السادة العلويين"[19].

2 – الشيخ محمد بن مسعود :

وقد عين هذا واليا بظهير من المولى اسماعيل على قبائل تكنة والرقيبات.

3 – الحسن بن الشيخ محمد :

وقد عين خلفا لوالده المذكور أعلاه على رئاسة القبائل الغربية، حيث أوضح الأستاذ محمد الغربي : أن التجارة في عهده قد ازدهرت، وكانت قوافله تصل إلى داخل افريقيا السوداء جنوبا، والى مصر شرقا[20].

4 – الشيخ عبد القادر بن الحسن :

إن هذا الشيخ كان ورعا سخيا، يجلس بنفسه لفض النزاعات بين القبائل[21].

5 – سالم بن عبد القادر بن الحسن :

كان هذا مولعا بالزراعة التي جلب بذورها من شتى الأنحاء، وقد جدد نخيل الساقية الحمراء وظهرت مزروعات في عهده لم تكن تعرفها المنطقة[22].

---

(19) المرجع أعلاه ونفس الجزء ص 176.

(20) المرجع أعلاه ونفس الجزء ص 178.

(21) المرجع أعلاه ونفس الجزء ص 178.

(22) المرجع أعلاه ونفس الجزء ص 178.

6 – **عبيد الله بن سالم :**

عين هذا بظهير من قبل المولى اسماعيل كقائد وشيخ على تكنة ولم تمض على رئاسته سوى بضعة أشهر حتى قام الثائر "بوحلاس" ضد حكومة المخزن، وبتفويض من السلطان جمع قبائل تكنة عام 1207 هـ وأحاط بالجهات التي كان الثائر يتحصّن بها، إلا أنه انهزم هو ورجاله في هذه الغزوة، وفر هو وبعض أعوانه إلى السودان ولكن القبائل لم تستكن بعد هذه الحادثة، فتحالفت مع قبيلة يوسي أو علي، فقضت على ثورته.

وعندما قام المولى إسماعيل بجولته عبر الصحراء المغربية عام 1217 هـ / 1802م عاد القائد عبيد الله بن سالم فأقره السلطان على قيادة تكنة بظهير لا زالت العائلة البيروكية تحتفظ به[23].

7 – **سيدي هاشم بن علي تازارو :**

لقد عين هذا القائد من قبل السلطان على الساقية الحمراء، وكان القائد عبيد الله المذكور آنفا أحد أعوانه في تمهيد القبائل، وإقرار سلطات المخزن[24].

8 – **القائد محمدا بن الحاج بن عبد النعيم :**

عينه المولى سليمان قائدا على بعض قبائل تكنة وكلفه بمهمة في شمال شنقيط[25].

9 – **حمان بن عبيد الله :**

إنه أحد الأبناء الثلاثة لعبيد الله الذين نجوا من القتل أثناء ثورة "بوحلاس" وقد خلف والده[26].

(23) المرجع السابق ونفس الجزء ص 178.

(24) المرجع السابق ونفس الجزء ص 179.

(25) المرجع السابق ونفس الجزء ص 179.

(26) المرجع السابق ونفس الجزء ص 179.

10 – إبراهيم بن عبيد الله :

وقد عين خلفا لأخيه حماد، وقد استطاع أن يمسك بزمام الأمور، حيث هابته قبائل الرقيبات التي كانت تقاتل بعضها بعضا وركنت إلى السلام[27].

11 – تولية مولاي عبد العزيز القائد ابراهيم بن مبارك الشتوكي الرويفي على قبيلة المناصير من الزركيين ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله.

الطابع الشريف : عبد العزيز بن الحسن بن محمد، الله وليه، ومولاه.

خدامنا الأرضين قبيلة المناصير من الزركيين، وفقكم الله، وسلام عليكم ورحمة الله، وبركاته.

وبعد، فقد ولينا عليكم أخاكم خديمنا الأرضى القائد إبراهيم بن مبارك الشتوكي الرويفي، وأسندنا إليه النظر في أموركم وكافة ورودكم وصدوركم، فنأمركم أن تكونوا عند الأمر والنهي فيما يأمركم به من خدمتنا الشريفة، أسعدكم الله به، وأسعده بكم، والسلام.

في23 ربيع الأول عام 1317 هـ[28].

12 – تولية مولاي عبد الحفيظ القائد إبراهيم الخليل بن الحبيب بن بيروك الوادنوني ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله.

الطابع : عبد الحفيظ بن الحسن الله وليه، ومولاه.

خدامنا الأرضين : آيت يوسي وعلي، ويكوت وأولاد إدريس، والركيبات، وأولاد تدرارين.

(27) المرجع السابق ونفس الجزء ص 179.

(28) المرجع السابق ونفس الجزء ص 185.

وفقكم الله، وسلام عليكم ورحمة الله تعالى، وبركاته.

وبعد، فقد ولينا عليكم خديمنا الأرضى القائد إبراهيم الخليل بن الحبيب بن بيروك الوادنوني، وأسندنا له النظر في أموركم.

فنأمركم أن تسمعوا له وتطيعوا لما أوليناه من الأمر والنهي في أمور خدمتنا الشريفة، أسعدكم الله به، وأسعده بكم، ووفق الكل لما فيه رضاه، والسلام.

في 14 ربيع الثاني 1327 هـ[29].

ثالثا : رسائل الملوك العلويين لبعض الولاة والقواد الصحراويين :

إن مكاتبة الملوك العلويين لبعض ولاتهم في الصحراء كثيرة ونسوق بعضها على سبيل المثال، لا الحصر، من بينها :

1 – رسالة السلطان سيدي محمد بن مولاي عبد الرحمان بن هشام للشيخ الحبيب بيروك يأمره فيها بتوجيه أسير إسباني قبض عليه الصحراويون إلى تارودانت، أو إلى الصويرة، ويلح عليه في وجوب احترام السفن التي تتحطم على سواحل الصحراء وتوجيه ما يوجد بها إلى سلطات المخزن بالعاصمة[30].

2 – رسالة الحسن الأول إلى الطالب الحبيب بن بيروك :

ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله.

الطابع : الحسن بن محمد الله وليه، ومولاه.

- خديمنا الأرضى الطالب الحبيب بن بيروك وفقك الله وسلام عليك ورحمة الله. وبعد،

(29) المرجع السابق ونفس الجزء ص 185.

(30) المرجع السابق ونفس الجزء ص 182.

وصل كتابك مخبرا بأنك قادم على حضرتنا العالية بالله بقصد التبرك والاخبار بأمر تلك المرسى التي فتحها إخوانك بزعمهم قائلين بأنهم فعلوا ذلك بأمرنا وكونك بقيت متحيرا من ذلك، وصرنا من ذلك على بال، فمرحبا بك - أصلحك الله - فأنت خديم وابن خديم، ودارك دار خدمة، خلفا عن سلف. وإذا قدمت، فإنما قدمت لمحلكم، وأما المرسى المذكورة فلم نأذن فيها، وكل من يخوض فيها، فقد افتات، وتلحقه دعوة الشر، وأما المرسى الحقيقية التي أردنا إحداثها هناك، فنحن آخذون في أمرها بحول الله، كمل الله، آمين.

في 2 رمضان 1299 هـ[31].

3 - رسالة الحسن الأول إلى الحبيب بن الشيخ مبارك الوادنوني الجلمي :

ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه.

الطابع الشريف : الحسن بن محمد الله وليه، ومولاه.

خديمنا الأرضى الطالب الحبيب بن الشيخ مبارك الوادنوني الجلممي، وفقك الله، وسلام عليك ورحمة الله. وبعد،

فقد وصلنا كتابك، وعرفنا ما أخبرت به من كتب قونصو الصبنيول بالصويرة لك بالقبض على الخارجين منهم في الساحل، وكتبهم لك أيضا بأن تحت أيديهم كتاب سيدنا الوالد -قدسه الله- بأنه رفع يده عن ماسة ووادنون والصحراء، ولا يتكلم فيها، وتركهم يفعلون مع أهلها ما يشاؤون، وطلبت بيان ما يكون عملك في ذلك، وكف ابن الدليمي عما هو مشتغل به من قطع الطريق على الواردين من ناحيتهم للمدن، ومنعهم من القدوم لها، وإلزامه ردّ ما أخذه لكم.

(31) المرجع السابق ونفس الجزء ص 174.

أما تسليم سيدنا -رحمه الله- المسلمين مطلقا أحرى من هم من رعيته، فلا أصل له، ولم يكن وحاشا، وكلا، ومعاذ الله، يصدر منه ذلك.

أما ابن الدليمي، فقد أمرنا عامله خديمنا الحاج عمر المتوكي بكفه عن ذلك، وإلزامه الجلوس عند حده ورد ما أخذه لكم، وأنتم عندنا بالمنزلة التي كان فيها أسلافكم عند أسلافنا -قدسهم الله- لأن داركم دار خدمة ومحبة خلفا عن سلف ؛ فلا نفوتكم بحول الله.

وحتى من حاد منكم عن تلك الجادة ورجع نقبله، ولا نسلمه، والسلام.

في 3 المحرم فاتح عام 1394 هـ[32].

4 - رسالة الحسن الأول إلى إبراهيم بن مبارك الزركي :

ونصها :

الطابع : الحسن بن محمد بن عبد الرحمن، الله وليه.

كتابنا هذا السامي بالله، وقدره النافذ بعناية المولى أمره ونهيه، إلى الطالب إبراهيم بن مبارك الزركي ويتعرف منه أننا بحول الله وقوته (أضفينا) عليه حلل التوقير والتعظيم والاحترام (...) وحررناه من جميع التكاليف المخزنية والوظائف السلطانية بحيث لا يدفع ولا يخاطب إلا بالجميل من جميع الوجوه عدا الزكوات، فهو فيها كغيره، وذلك رعاية لانتسابه للعلم الشريف، واستظلاله بظله الوريف، نأمر (من يقف عليه) من عمالنا وولاة أمرنا أن يعلمه، ويعمل بمقتضاه ولا يحيد عن كريم مذهبه، ولا يتعدى أمرنا المعتز بالله.

وفي 24 شعبان الأبرك عام 1303 هـ[33].

---

(32) المرجع السابق ونفس الجزء ص 329.

(33) المرجع السابق ونفس الجزء ص 177.

5 – رسالة مولاي عبد العزيز إلى القائد إبراهيم بن مبارك الشتوكي التكني :

ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

الطابع : عبد العزيز بن الحسن بن محمد الله وليه.

خديمنا الأرضى القائد ابراهيم بن مبارك الشتوكي التكني، وفقك الله وسلام عليك ورحمة الله، وبعد، فقد أسندنا لك وللخديم محمد بن البلال البوسعيدي النظر في رد البال لكوشطة (سواحل) رعيتنا السعيدة من طرفاية إلى رأس بوجدور، والكون منها على بال. فنأمرك أن تقوم معه على ساق الجد والاجتهاد في رد البال له بحرا وبرا ... وبالاعتناء بصيانتها سرا وجهرا، ونصب العيون على من يروم إحداث شيء فيها لعلي جنابنا بما عسى أن يروم أحد إحداثه بها من ناحية البر، أو ناحية البحر. وإياك والتراخي في ذلك، فإن عهدته راجعة إليكما، وبمثله أمر الخديم محمد بن البلال، والسلام. في فاتح محرم فاتح عام 1316 هـ[34].

6 – رسالة مولاي عبد العزيز إلى القائد حمادي الشباني :

ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

الطابع : عبد العزيز بن الحسن الله وليه ومولاه.

خديمنا الأرضى القائد حمادي الشباني، وفقك الله وسلام عليك

(34) المرجع السابق ونفس الجزء ص 323.

ورحمة الله، وبعد فقد كلفنا خديمنا القائد ابراهيم بن مبارك الشتوكي التكني، والقائد بن بلال البوسعيدي برد البال لكوشطة (سواحل) رعيتنا السعيدة من طرفاية إلى رأس بوجدور، وصيانتها من أن يحدث بها أحد شيئا برا وبحرا وأعلمناك لتكون على بال، والسلام.

في فاتح محرم عام 1319 هـ[35].

7 – رسالة مولاي عبد العزيز إلى القائد محمد المين والقائد بن الأمين بن عبد الله :

ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله.

الطابع الشريف : عبد العزيز بن الحسن الله وليه ومولاه.

يعلم من كتابنا هذا أسماه الله وأعز أمره، أننا بحول الله وقوته، والثناء بمنه ومنته، لما ثبت لجنابنا العالي بالله أن المراسي الثلاث ونصف المذكورة طرته (مرسى البيضة طرفاية، مرسى سهب الحرشة، مرسى خفنير، نصف مرسى أصكة) في تراب آيت لحسن من تكنة، كلفنا عامليهما الخديمين القائد محمد المين، والقائد بن الأمين بن علي بن عبد الله بها، وجعلنا عهدتها عليهما، فنأمرهما أن يقوما بحراستها، وجعل العسة عليها ليلا ونهارا ممن يعتدبه من إخوانهما على الضابط المقرر في غيرها من مراسي تلكم السواحل، وحسب الواقف عليه من العمال وولاة العمل والأعمال أن يعلمه، ويعمل بمقتضاه، والسلام.

صدر به أمرنا المعتز بالله في 14 رمضان المعظم عام 1304 هـ[36].

(35) المرجع السابق ونفس الجزء ص 344.

(36) المرجع السابق ونفس الجزء ص 178.

8 – رسالة مولاي عبد الحفيظ إلى القائد ابراهيم بن بيروك التكني :

ونصها :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله.

الطابع : عبد الحفيظ بن الحسن بن محمد، الله وليه.

خديمنا الأرضى القائد إبراهيم بن بيروك التكني، وفقك الله، وسلام عليك، ورحمة الله. وبعد فنأمرك أن تحمل أولاد ابن عمنا مولاي إدريس بن عبد الرحمان بن سليمان واصلين لمراكش، بحملهم، والسلام.

في شعبان عام 1327 هـ(37).

9 – رسالة مولاي عبد الحفيظ إلى محمد بن بلال والقائد ابراهيم بن مبارك من قواد الزركيين من تكنة :

ونصها :

الطابع : عبد الحفيظ بن الحسن، وفقه الله.

خديمنا الأرضى القائد محمد بن البلال، والقائد إبراهيم بن مبارك من قواد الزركيين من تكنة، وفقكم الله وسلام عليكم ورحمة الله. وبعد، وصل كتابكم بأن نصرانيا نزل بدار البحر بطرفاية بإذن من القائد أحمد الشباني، وصار يتبايع مع الرقيبات وأولاد دليم وبعض تكنة في الجنوب، وطلبت بيان العمل فيها وصار بالبال، فالعمل هو أن تطردوه من تلك المرسى المحوطة بالله بالقاعدة من غير قتل، فإنه لا سبيل له للبيع والشراء فيها، وتمنعوا كل من يرد عليه من القبائل للبيع والشراء معه فيها وتحذروهم عاقبة شؤم ذلك، وتعجلوا بدفاعه من هناك، ونحن من وراء ما نسمعه عنكم في ذلك، والسلام.

وفي 29 جمادى الأولى عام 1328هـ(38).

(37) المرجع السابق ونفس الجزء ص 180.

(38) المرجع السابق ونفس الجزء ص 325.

10 – كتاب المولى يوسف إلى الطالب الخطاري ولد الخديم الطالب ابراهيم أو مبارك الزركي :

ونصه :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه.

الطابع الشريف : يوسف بن الحسن بن محمد، الله وليه، ومولاه.

يعلم من كتابنا هذا شرف الله قدره، وأطلع في سماء المعالي شمسه المنيرة وبدره، أننا بحول الله وقوته، وشامل يمنه ومنته، جددنا لماسكه الطالب الخطاري ولد الخديم الطالب ابراهيم ومبارك الزركي على ما تضمنه ظهير سيدنا الوالد قدسه الله من التوقير والتعظيم والحمل على كاهل المبرة والإكرام، والرعي الجميل المستدام، بحيث لا يسلم ولا يخاطب إلا بالجميل من جيمع الوجوه، رعيا للعلم الشريف، واستظلاله الوريف، تجديدا تاما شاملا عاما، نأمر الواقف عليه من العمال، ومن ولي شيئا من الأعمال، أن يعمل بمقتضاه، ولا يحيد عن كريم مذهبه، والسلام.

صدر به أمرنا المعتز بالله تعالى في 29 ربيع النبوي عام 1342هـ سجل بالصدارة العظمى بتاريخ 4 ربيع الثاني.

الإمضاء : محمد المقري[39].

11 – كتاب المولى محمد الخامس –طيب الله ثراه– لأبي عبد الله الشيخ محمد الإمام بن الشيخ ماء العينين الشنجيطي :

ونصه :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

(39) المرجع السابق ونفس الجزء ص 351.

الطابع الشريف : محمد بن يوسف بن الحسن، الله وليه، ومولاه.

يعلم من كتابنا هذا أسماه الله وأعز أمره، أننا بحول الله وقوته جددنا لماسكه الفقيه الناسك، الجدير بالاعتبار لدينا، والحظوة والامتياز عندنا، ذي النسب الأصيل، والمجد الأثيل، والفخر الموروث من أسلافه الأماثل، صاحب الهدي الواضح، والسعي الناجح، القائم بإحياء مجد ما أسسه أجداده من مزايا، وشيدوه من حسن السجايا، وما بذلوه من نصرة للدين، ودفاع عن الأوطان، وصيانة للغة القرآن، أبي عبد الله الشيخ الإمام ابن المرحوم بكرم الله الشيخ ماء العينين الشنجيطي، حسب ما بيده من ظهائر أسلافنا الكرام - قدس الله أرواحهم في دار السلام -المتضمنة التنويه التام، والتوقير والاحترام، وأسدلنا عليه أردية عزنا الضافية، وشملناه برعايتنا السامية، وأنزلناه منزلا أسس على التقوى والرضوان، تنويها به من جنابنا العالي بالله، ورعيا لوقف حياته في سبيل الدفاع عن حوزة الدين والوطن والعرش، واتصافه بالإخلاص والوفاء، وعدم معرفته هوادة في الطاعة والولاء، وما لاقاه في سبيل ذلك من اغتراب وتضحيات، واتصافه بكل وصف حميد، وجمعه بطريف المكارم والتليد، وثباته في سيرته السوية، التي تدل على حسن الطوية، تولى الله مثابته وإعانته ورعايته، وجعل فيما يرضيه نهايته وبدايته، تجديدا وإقرارا تامي الرسم، نافذي الحكم. فنأمر من يقف عليه من خدامنا، وولاة شريف أمرنا أن يعلمه ويعمل بمقتضاه ويشد أزره، ويعظم قدره. وبه صدر أمرنا المعتز بالله في 23 ذي الحجة عام 1379هـ موافق 1960م سجل هذا الكتاب الشريف بالتشريفات الملكية بالتاريخ المذكور.

مدير التشريفات الملكية : الإمضاء : أحمد بناني[40].

---

(40) كتاب الجأش الربيط للأستاذ ماء العينين ماء العينين ص 117-118.

12 – كتاب جلالة الملك الحسن الثاني –حفظه الله– إلى أبي عبد الله الشيخ محمد الإمام ابن الشيخ ماء العينين الشنجيطي :

ونصه :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

الطابع الشريف : الحسن بن محمد بن يوسف بن الحسن، الله وليه.

يعلم من هذا الكتاب الكريم، الملاحظ بعين الإجلال والتعظيم، أننا بحول الله وقوته، وشامل يمنه، جددنا لفضيلة الفقيه الناسك، السالك أقوى المسالك، الجدير لدينا بكل حظوة واعتبار، وامتياز وإكبار، ذي النسب المؤصل، والمجد المؤثل، والفخر المسلسل، من لدن أسلافه الأماثل، ذوي المآثر والفضائل، القائم بإحياء ما أسسوه من المزايا، وشيدوه من كريم السجايا، وما بذلوه من نصرة الدين، وإحياء سنة سيد المرسلين، ودفاع عن الأوطان، وصيان للغة القرآن أبي عبد الله الشيخ محمد الإمام ابن المرحوم بكرم الله الشيخ ماء العينين الشنجيطي، حكم ما بيده من ظهير مولانا وسيدنا الوالد رضي الله عنه وقدس روحه في أعلى المشاهد، المجدد لظهائر أسلافنا الكرام، قدس الله أرواحهم في دار السلام، المتضمنة التنويه والإكرام، والتوقير والاحترام، وألبسناه أردية العز والوقار، والتبجيل والافتخار، وحملناه على كامل المبرة والرضوان، تنويها به، ورعاية لوقف حياته في سبيل الدفاع عن حوزة الدين والعرش والأوطان، ولما يمت به إلينا من إخلاص ووفاء، وتضحيات في سبيل الطاعة والولاء، وما لاقاه في سبيل ذلك من اغتراب، وما تحمله في أداء الواجب من عذاب، وثباته في وجهته السوية، الدالة على حسن تلك الطوية، واتصافه بكل حميد، وجمعه بين طريف المكارم والتليد، وأقررناه على ما عهد له من التوقير والاحترام، والرعي الجميل المستدام، زاد الله في حرمته، وتعظيمه ورعايته، وتولى مثابته، وجعل فيما يرضيه بدايته ونهايته، تجديدا وإقرارا تامين. فنأمر الواقف عليه من عمالنا،

وولاة شريف أمرنا، أن يشد أزره، ويعظم قدره، ويعمل بمقتضاه، ولا يحيد عن قويم منهجه ولا يتعداه، والسلام. صدر به أمرنا المعتز بالله تعالى، في عاشر صفر الخير عام 1381 هـ الموافق 24 يوليوز سنة 1961م.

سجل هذا الكتاب الشريف بوزارة التاج في تاريخه، محمد المختار السوسي[41].

تلكم كانت أهم الكتب والرسائل التي بعث بها الملوك العلويون إلى القواد والزعماء الصحراويين.

خاتمة حول نتائج البحث :

وبعد، فمن خلال ما تقدم من البيعات الشرعية السابقة واللاحقة بها، والمجددة لها للملوك العلويين، والرسائل والمكاتبات الملوكية في تعيين بعض القواد والولاة من القبائل الصحراوية، والسهر على العمل على توطيد الاستقرار، وإرساء دعائم الأمن في الأقاليم الجنوبية، يتجلى لنا مدى تلاحم القبائل في مختلف الأقاليم الجنوبية مع إخوانهم في الشمال، ومدى ارتباطهم الوثيق بالملوك العلويين.

وإن ما يثيره بعض الخوارج في الصحراء ممن يدعون "**البوليساريو**" ومحاولاتهم فك الارتباط الوثيق بين أفراد الشعب المغربي الموحد، إن هو إلاسحابة صيف، سرعان ما تنقشع وتزول عن سماء المغرب إلى غير رجعة بحول الله وقوته، وحسن عونه وتأييده.

وعليه، فما على رائد المغرب العظيم مبدع المسيرة الخضراء الخالدة جلالة الملك الحسن الثاني -حفظه الله وأيده- وما على زعمائه المخلصين له إلا أن يتمسكوا بسياستهم الوحدوية نحو بلدهم، ويتشبثوا بوحدة ترابه من طنجة إلى الكويرة، ويتطلعوا لمستقبل مشرق بالآمال نحو وطنهم بإذن الله وحوله وقوته، والله المستعان، وهو ولي التوفيق، والسداد، والرشاد.

---

(41) المرجع السابق ص 119.



مختاراتٌ مِنَ الأُطروحات والرّسائل المقدّمة إلى دار الحديث الحسنيّة



شواهد التفسير عند ابن عباس في مسائل ابن الأزرق

للدكتور أحمد الخياطي

الشواهد بين التعريف والتوظيف

معنى الشواهد لغة واصطلاحا :

الشواهد، في اللغة، جمع شاهد، وأصل مادة (شهد) كما يقول ابن فارس رحمه الله لها أصل واحد يدل على ثلاثة أمور، وهي : الحضور، والعلم، والإعلام، قال : «(شهد) الشين والهاء والدال أصل يدل على حضور، وعلم، وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه، من ذلك الشهادة، يجمع الأصول التي ذكرناها من الحضور، والعلم، والإعلام ...»[1].

وكتب اللغة تذكر في مادة (شهد) ألفاظا كثيرة، ولكنها تؤول إلى ما قرّره ابن فارس، ومنها : «الشهيد»، من أسماء الله : الأمين في شهادته. والشهيد : الذي لا يغيب عن علمه شيء. والشهيد : الحاضر. والشاهد : العالِم الذي يبيّن علمه. ورجل شاهد، والجمع أشهاد وشهود. وشهيد، والجمع شهداء. واستشهده : سأله الشهادة. والشهادة : خبر قاطع والتشهد قراءة التحيات لله ... وشهد الشاهد عند الحاكم أي بيّن ما يعلمه وأظهره، يدل على ذلك قوله تعالى ﴿شاهدين على أنفسهم بالكفر﴾[2].

(1) معجم مقاييس اللغة (شهد).

(2) سورة التوبة : 17.

وقال أحمد بن يحيى ثعلب : كل ما كان «شهد الله» فإنه بمعنى علم الله[3]. وشهد فلان على فلان بحق، فهو شاهد وشهيد. واستشهد فلان، فهو شهيد. والمشاهدة : المعاينة، وشهده شهودا أي حضره، فهو شاهد. وقوم شهود أي حضور ... وشُهَّد أيضا مثل راكع وركّع .. والشهيد : الشاهد، والجمع : الشهداء .. واستشهدت فلانا على فلان إذا سألته إقامة شهادة احتملها .. والشاهد والشهيد : الحاضر والجمع شهداء وشُهَّد وأشهاد وشُهود..

«وقوله تعالى : ﴿وذلك يوم مشهود﴾[4] أي محضور يحضره أهل السماء والأرض. ومثله : ﴿إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾[5] ؛ يعني صلاة الفجر يحضرها ملائكة الليل وملائكة النهار»[6]. غير أني لاحظت أن المعاجم لا تذكر «الشاهد» بمعنى البيت الشعري الذي يستشهد به، أو تنص على أن بعض الآيات تعد شاهداً للأخرى، أو أن بعض الأحاديث النبوية التي فيها كلام قد تجبر بالمتابعات والشواهد ..

كل هذا - فيما رأيت - لا تعرفه المعاجم، وبتعبير آخر لا تنص عليه، كقضية لها اسمها الخاص، وهو ليس بحديث العهد، ولكنه أصبح بعد صدر الإسلام إسما ذائعا مشهورا عند كثير من علماء كل فن من الفنون ؛ فيقال : شواهد التفسير، وشواهد الحديث، وشواهد اللغة، وشواهد النحو، وشواهد البلاغة .. وغيرها.

أما في صدر الإسلام، فقد كان التعبير عن هذا الموضوع بلفظ «المصادق» بدل «الشاهد» وقصة نشأة (مسائل ابن الأزرق) ليست ببعيدة عنا، والتي قال في بدايتها نافع بن الازرق ونجدة بن عامر

(3) اللسان (شهد).

(4) هود : 103.

(5) الإسراء : 78.

(6) اللسان (شهد).

الحنفي لابن عباس جئنا لنسألك عن أشياء في القران على أن تاتينا «بمصادقه»، وفي رواية «بمصادقة»، وفي ثالثة «بمصداقه» من كلام العرب. وهناك نماذج ووقائع أخرى مماثلة لهذا الذي أوردته.

نعم قد يكون إغفال المعاجم التنصيص على «شواهد» بمعناها الخاص، اتكالا منها على تعريفها «الشاهد» : الإنسان الذي يشهد بصحة الشيء أو ضده، وحملت ذاك على هذا، ولكن هذا المنحى لا يستقيم فالشاهد الذي يشهد لنا، أو علينا يجمع على «شهود»، و«أشهاد»، و«شهداء»، أما «الشاهد» الذي يعنينا -هنا- فيجمع على «شواهد» على وزن «فواعل» الذي يطرد في ثمانية أوزان، منها، وهو الثامن :

«فاعل» بكسر العين صفة لمذكر غير عاقل، كصاهل وصواهل، وشامخ وشوامخ، وشاهق وشواهق، وناهق ونواهق[7] أقول : وشاهد وشواهد ..

أما الشواهد الشعرية في اصطلاح أهل الفنون، فهي الأبيات الشعرية التي يستدل بها على المعاني اللغوية، أو القواعد النحوية، أو البلاغية، أو غير ذلك.

ويظهر أن مفهوم الشاهد لم يكن واضحا جليا في أذهان كثير من الناس إلى عصر الحجاج بن يوسف الثقفي ؛ فقد جرى بينه وبين سميرة بن الجعد حوار جاء فيه : قال الحجاج : يا سميرة، هل تروي الشعر ؟ قال : إني لأروي المثل والشاهد، قال الحجاج : المثل قد عرفناه، فما الشاهد ؟ قال : اليوم يكون للعرب من أيامها عليه شاهد من الشعر، فإني أروي ذلك الشاهد»[8].

---

(7) انظر الفيصل في ألوان الجموع 75.

(8) مروج الذهب 136/3.

مجالات الاستشهاد بالشواهد

وقد كان ميدان القرآن، وميدان النحو من أسبق وأبرز الميادين لاستعمال تلك الشواهد ؛ يقول العلامة مصطفى صادق الرافعي، في صدد كلامه عن شعر الشواهد : «وهو النوع الذي يدخل فيه أكثر الموضوع، لحاجة العلماء إلى الشواهد في تفسير الغريب ومسائل النحو ..

وشعر الشواهد في اصطلاح الرواة على ضربين : شواهد القرآن، وشواهد النحو ؛ أما الأولى فكثيرة، وقد تقدم ما رووه من حفظ ابن الأنبارى فيها[9]، ولا يبالي الرواة في هذه الشواهد إلا باللفظ، فيستشهدون بكثير من كلام سفهاء العرب وأجلافهم، ولا يأنفون أن يَعُدُّوا من ذلك أشعارهم التي فيها ذكر الخنى والفحش ؛ لأنهم يريدون منها الألفاظ وهي حروف طاهرة ...

«وأما شواهد النحو فأوسعُ الناس حفظاً لها فيما وقفنا عليه : خلف الأحمر النحوي المتوفى سنة 207 هـ .. قال ثعلب : إنه كان يحفظ أربعين ألف بيت شاهد في النحو سوى ما كان يحفظ من القصائد وأبيات الغريب ؛ وأبو مسحل الأعرابي الذي روى عن عليّ بن المبارك أربعين ألف بيت شاهد على النحو»[10]. والاستشهاد بالشعر شمل عدة مجالات، من أهمها : التفسير، واللغة، والنحو، ويمكن عرضها بتبسيط فيما يلي مع مجالات أخرى متنوعة :

أولا : مجال القراءات ؛ فقد استشهد لقراءة أبي جعفر ﴿لإلف قريش﴾[11] من ألفَ يألفُ إلفاً بشعر مساور بن هند العبسي[12] يهجو بني أسد، والبيت الأول من هذين البيتين قد جمع القراءتين :

(9) انظر (الحثّ على حفظ العلم) صفحة 58.

(10) انظر تاريخ آداب العرب 368/1، 369.

(11) سورة قريش : 1.

(12) شاعر شريف، فارس، مخضرم إسلامي، وهو من المتقدمين في الإسلام، ورث الشرف والفروسية والشعر عن أبيه وجده، من المعمرين (الخزانة 573/4-574).

زعـمـتـم أن إخـوتكم قـريش   لـهـم إلـفٌ، ولـيـس لـكـم إلافُ
أولئك أومنوا جـوعـا وخـوفـا   وقد جاءوا بنو أسدٍ وخافوا[13]

كـمـا اسـتُـشـهـد لقـراءة الأعـمش ويحـيى بن وثاب في (مُصْرِخيِّ)[14] حيث خفضا الياء، وذلك ببيت، قالوا عنه إنه مجهول، وقال أبو شامة : ليس بمجهول، ورآه في أول ديوان العجلي، وهو :

قـال لهـا : هل لك يا تـافيِّ   قـالت له : مـا أنت بالمرضيِّ

وضعّف بعضهم هذه القراءة، ونسبها أبو عبيد للغلط، وقال الزجاج : رديئة مرذولة عند جميع النحويين. ولكن القشيري يقول في تفسيره : «ماثبت بالتواتر عن النبي ﷺ فلا يجوز أن يقال : هو خطأ، أو قبيح، أو رديء، بل في القرآن فصيح، وفيه ما هو أفـصـح..»[15]. واستشهد أيضا بشعر تبع الحميري على قراءة «حمئة»، وكان ابن عباس يقرأها كذلك، وتنازع مع معاوية وعمرو بن العاص، (وقيل عبد الله بن عمرو بن العاص) حيث وجدهما ابن عباس يقرآن «حامية» فاختلف معهما، فطلب معاوية وابن العاص شاهدا من كلام العرب على قراءته، فلقي ابن عباس نافع بن الأزرق وسأله فأنشده بيت تّبع، وكان نافع يحفظ شعر تبع. والبيت في شعر لتبع يذكر ذا القرنين وكلفه بالعلم ورحلاته من أجله، وهو :

فرأى مغيب الشمس عند غروبها   في عين ذي خلب وثأط حرمد[16]..

ثانيا : مجال التفسير، ولا يحتاج إلى تفصيل القول ؛ فابتداء

---

(13) خزانة الأدب 574/4.

(14) الكلمة من آية سورة إبراهيم : 22.

(15) إبراز المعاني من حرز الأماني 550-551..

(16) انظر (فضائل القرآن) لأبي عبيد، بدراستي وتحقيقي، التيجان 111-114، الكشاف 744/2، فتح القدير 310/3، إبراز المعاني 575، القرطبي 49/11، غريب القرآن، لابن قتيبة 270، إعراب ثلاثين سورة 164.

من ابن عباس إلى الآن والمفسرون يستشهدون بالشواهد المختلفة على تفسير القرآن، كل منهم على حسب ما يذهب إليه، ويكاد يشترك الجميع في الاستشهاد على اللغة، والأخبار والمعاني ...

وقد استند المفسرون في ذلك إلى أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، وكمثال على ذلك نورد هنا ما قاله سعيد بن المسيب :

«بينما عمر بن الخطاب (ض) على المنبر قال : يا أيها الناس، ما تقولون في قول الله عز وجل ﴿أو ياخذهم على تخوف﴾؟[17] فسكت الناس، فقال شيخ من بني هذيل : هي لغتنا يا أمير المومنين، التخوف : التنقّص، فخرج رجل فقال : يا فلان، ما فعل دَيْنك ؟ قال تخوّفته، أي تنقصته، فرجع، فأخبر عمر فقال عمر : أتعرف العرب ذلك في أشعارهم ؟ قال : نعم، قال شاعرنا أبو كبير الهذلي يصف ناقة تنقص السير سنامها بعد تمكه واكتنازه :

تخوف الرحل منها تامكا قردا   كما تخوّف عود النبعة السَّفَنُ

«فقال عمر : يا أيها الناس، عليكم بديوانكم شعر الجاهلية إن فيه تفسير كتابكم ومعنى كلامكم»[18].

وفي رواية أخرى أن عمر (ض) خفي عليه معنى (تخوّف)، وأراد أن يكتب إلى الأمصار يسأل عن ذلك حتى سمع هذا البيت. وقد كان دائما يؤكد على دور الشعر في تفسير القرآن[19].

وقد عقد فصلا أحمد بن حمدان الرازي في كتابه (الزينة في

---

(17) النحل، آية 47.

(18) القرطبي 10/110-111.

(19) المحرر الوجيز 10/190، التيسير، للكافيجي 195-196، زهر الأفنان 2/272، فتح الباري 8/292 الميسر والقداح وهامشه، صفحة 60، البيضاوي 3/99، المخصص 4/277، روح المعاني 14/152، التبيان 6/386، مشاهد الإنصاف 130،الكشاف 2/608-609، نظم الدرر 11/170-171، الطبري 14/77، معاني القرآن للزجاج 3/201.

الكلمات الإسلامية العربية) للاحتجاج بالشعر في التفسير تحت عنوان (الاحتجاج بالشعر في تفسير القرآن)[20].

ثالثا : مجال الاستشهاد على غريب الحديث وتفسيره ؛ فقد اعتبر الشعر المادة الخام التي يتحتم الرجوع إليها في شرح ألفاظ غريب الحديث، وبيان المراد منها، كلما مست الحاجة إلى ذلك، وقد تفطن إلى هذا كثير من العلماء وألحوا على استغلال الجانب الشعري في تجلية ألفاظ الأحاديث النبوية، كما يحكى عن سفيان بن عيينة أنه كان يجالس محمد بن مناذر فيسأله سفيان عن غريب الحديث ومعانيه[21].

واهتمام العلماء بهذه الأشعار قد أعطى قوة وتثبيتا لمكانة الشعر ودوره، وحبّب لطلاب العلم حفظ الأشعار، وتدوينها والاهتمام بها، ولهذا لم يبطل الشعر[22].

ويمكننا إدراك ذلك عمليا بإطلالة سريعة على أي كتاب من كتب غريب الحديث، وما تزخر به أجزاؤها وصفحاتها من الأبيات الشعرية، على اختلاف الأعصر الأدبية، وخاصة منها العصر الجاهلي، وعصر الخضرمة، والعصر الإسلامي، كما عند أبي عبيد الذي يعد أول من شرح غريب الحديث في الأمة الإسلامية[23]، وابن قتيبة[24]، وابن الجوزي[25]، والزمخشري[26]، وابن الأثير[27]، وغيرهم كثير.

(20) انظر ج 125/1-128.

(21) الشعر والشعراء 747/2. وانظر خاتمة شرح التبريزي على الحماسة 187/4، جمهرة أشعار العرب 1/1.

(22) الزينة 116/1.

(23) انظر كتابه (غريب الحديث).

(24) كتابه (غريب الحديث).

(25) كتابه (غريب الحديث).

(26) الفائق في غريب الحديث والأثر.

(27) النهاية في غريب الحديث والأثر.

رابعا : مجال التاريخ والسير والأنساب ؛ فكم من أحداث تاريخية ووقائع، وتصحيح أنساب قد اعتمدت على الشاهد الشعري كأوثق حجة لإثبات الحدث أو نفيه، أو لضبط زمانه، أو مكانه، فهذا الشعبي يسأل ابن عباس (ض) عن أول الناس إسلاما، فيجيبه ابن عباس : أو ما سمعت قول حسان بن ثابت ؟

إذا تنكرت شجوا من أخي ثقة ... فانكر أخاك أبا بكر بما فعلا
خير البرية أتقاها وأعدلها ... بعد النبي، وأوفاها بما حملا
الثاني التالي المحمود مشهدهُ ... وأول الناس منهم صدّق الرُّسلا[28].

كما أخذ من أبيات صرمة بن قيس الأنصاري تاريخ ومدة إقامة النبي ﷺ بمكة بعد بعثته، وهي التي يقول في أولها :

ثوى في قريش بضع عشرة حجة ... يذكّر لو يلقى صديقا مواتيا[29]..

خامسا : مجال اللغة. واعتمد اللغويون، وأصحاب المعاجم اللغوية على الشواهد الشعرية، يوثقون بها أقوالهم في اللغة ، وقد جمعوا بين الشعر الجاهلي والمخضرم، والإسلامي، وحتى المولّد عند بعضهم، وهم في حالة جمع المادة الشعرية لا ينظرون إلى معاني الشعر، بقدر نظرتهم إلى المادة اللغوية، فلذلك يختلف الغرض الشعري من بيت لآخر، ولا يفاضلون في عمليتهم بين المعاني الشريفة، والمعاني المرذولة ...

وكان بعض الشعراء أكثر حظاً في الاستشهاد بشعرهم من غيرهم، حتى قالوا في شأن الفرزدق –مثلا– : «لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب».

ونجد البحر الزاخر من الشواهد الشعرية، ونحن نتصفح أي معجم من معاجم العربية، سواء تعلق الأمر بمعاجم الألفاظ،

(28) محاضرات الأدباء 474/4، القرطبي 236/8، تاريخ الطبرى ج 214/2، الاستيعاب 244/2.
(29) الاستبصار 28-29، 64، الأسد 400/2، 401، الاستيعاب 21/1، 203/2، الإصابة 283/2.

وما أكثرها كالقاموس، والتهذيب للأزهري، والصحاح للجوهري، وتاج العروس، وأساس البلاغة للزمخشري، ولسان العرب لابن منظور، ومعجم مقاييس اللغة والمجمل وكلاهما لابن فارس، والجمهرة لابن دريد، وكان يتهم بالوضع والزيادة في اللغة ... أو تعلق الأمر بمعاجم المعاني، وما أقلها كالمصنف الغريب لأبي عبيد، والمخصص لابن سيدة (وقد سد -حقا- ثغرة كبيرة في هذا الجانب)، وفقه اللغة للثعالبى ...

سادسا : **ميدان التمثل بالأشعار**، وهو باب واسع، وهي الأشعار التي قالها أصحابها، واستحسنها الناس، وارتضاها النقاد؛ فحُبِّبت إلى القلوب والعقول، وحُفظت كأغلى ما يمكن الاحتفاظ به من الأعلاق النفيسة، ومن ثم حسن التمثل بها في المواقف المماثلة لنشأتها، وفيها ما فيها من راحة النفس، وشفاء الغليل، ومتعة الذوق الأدبي الرفيع.

وفي طليعة من تمثل بالأشعار النبي ﷺ، وبعض أزواجه، وآل بيته، والخلفاء الراشدون، وكثير من الصحابة والتابعين، واستمر ذلك عند علماء الأمة الإسلامية في كل عصر ومصر. ولا بأس من سوق نماذج يسيرة من ذلك، تقريرا للمسألة، وتوكيدا للحجة.

فقد ثبت أن النبي ﷺ تمثل ببيت طرفة : (ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا * . .)[30]. وتمثل النبي ﷺ ببيت لعبد الله بن رواحة : (هذا الحمال لا حمال خيبر * ..)[31].

وتمثل بشعر الأعشى الحرمازي، واسمه عبد الله بن الأعور، الذي اشتكى للنبي ﷺ من زوجه الناشز بجملة أبيات، أولها :

---

(30) الشذرة في الأحاديث المشتهرة 325/1-326. وكذلك في (الزينة 98/1-100) وقلب القافية وانظر معجم الشعراء 6.

(31) المواهب اللدنية 425/1-426.

يا سـيّـد الناس وديّان العـرب   أشـكـو إليـك ذربـةً مـن الـذُرب

إلى أن قال في عجز البيت الرابع : (وهن شر غالب لمن غلب *) فجعل ﷺ يكرره[32].

وتمثل ببيت قاله الوليد بن الوليد بن المغيرة أخو خالد بن الوليد، ويقال هو لعبد الله بن رواحة، وذلك عندما ركب النبي ﷺ إلى الغار فدميت أصبعه، والبيت هو :

هل أنت إلا أصـبع دمـيت   وفي سـبيل الله مـا لقـيت [33]

وتمثل بشعر عامر بن الأكوع (ض) ؛ فقد كان النبي ﷺ يوم الخندق ينقل التراب حتى أغمر بطنه، أو اغبَّر بطنه، وهو يقول :

والله لولا الله مـا اهتـدينا   ولا تصـدّقنا ولا صلّينا

فـأنزلن سكينة علينا   وثبت الأقـدام إن لا قـينا

إن الألى قـد بغـوا علينا   إذا أرادوا فـتنة أبينا

فجعل ﷺ يرفع بها صوته، ويقول : أبينا، أبينا[34].

وتمثل ﷺ ببيت لأمية بن أبي الصلت، وقد أخذه أبو خراش الهذلي (ض)، وضم إليه بيتا آخر فكان يقولهما وهو يسعى بين الصفا والمروة. وبيت أمية هو :

إن تغـفـر اللهم تغـفـر جمّـا   وأي عـبـد لك لا ألمّا [35]

---

(32) الأسد 266/6-267، الاستيعاب 124/1 وغيرهما من كتب السيرة والحديث، المقاصد النحوية 289/2.

(33) انظر الإصابة 41/1، البخاري، بالفتح 14/6، الإصابة 640/3، 7/4، الاستيعاب 16/4، الأسد 98/1، 349/5 المواهب اللدنية 389/1، 253/4 حسن الصحابة 172/1، عيون الأثر 174/1، جمهرة اللغة 303/2 (دمى)، مشاهد الإنصاف 20.

(34) البخاري، بالفتح 308/7-309، المقاصد النحوية 451/4.

(35) الخزانة 359/1 وانظر 358 في تحقيق نسبة البيت.

ويجـوز للنبي ﷺ إنشـاد الشـعر والتمثل به - على ما حققه المحققون - لا إنشاؤه[36].

وقد كانت عائشة (ض) زوج النبي ﷺ من أحفظ الناس للشعر وفـهمه، ونقده، وروايته والتمثل به ؛ فقد روي أنها كانت تحفظ اثني عشرألف بيت من الشـعر[37]، وتمثلت رضي الله عنها بأشعار كثيرة، منها أنها وقفت على قبر أخيها عبد الرحمن، وتمثلت ببيت متمّم بن نويرة في أخيه مالك بن نويرة، وهو :

وكنا كندمانيْ جذيمة حقبـة   من الدهر حتى قيل لن يتصدّعا[38].

وعندما بلغ عائشة (ض) خبر مقتل علي كرم الله وجهه تمثلت ببيت مُعَقِّر بن حِمَار البارقي :

فألقت عصاها واستقر بها النوى   كما قر عينا بالإياب المسافر[39].

وتمثل الحسن بن علي (ض) ببيت شعر، قال علي بن زيد : ما سمعته متمثلا بغيره، وهو :

الموت باب وكل الناس داخله   فليت شعري بعد الباب ما الدار[40].

وكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه يتمثل دائما ببيت لحنظلة بن سيار، وهو من جملة أبيات :

كـل امرئ مصبّح في أهلـه   والموت أدنى من شراك نعلـه[41].

---

(36) انظر (الفاضل)، للمبرد 7.4، 9، 10، الخزانة 359/1.

(37) زهر الأفنان 232/2.

(38) حسن الصحابة 115/1، وانظر سرح العيون 80، وانظر (العقد) 70/6، 392.

(39) عيـون الأخبـار 259/2، الأغـانـي 346/8، 123/15، الكامـل، لابن الأثير 198/3، تاريخ الطبري 87/6، معجم الشعراء، للمرزباني 9.

(40) الأغاني 305/21.

(41) المواهب اللدنية، بشرح الزرقاني 418/1، وانظر 462، 495.

وهذا عمر بن الخطاب (ض) كان لا يعرض له أمر إلا أنشد فيه بيت شعر[42]، وكان يقارن بين حياته في الجاهلية، وحياته في الإسلام، ويتمثل بخمسة أبيات، أولها :

لا شيء مما ترى تبقى بشاشته يبقى الإله ويودى المال والولد[43].

وقيل لابن عباس : أتقول الرفث وأنت محرم ؟ قال : الرفث ما كان عند النساء، وتمثل قائلا :

وهن يمشين بنا هميسا إن تصدق الطير ننك لميسا[44].

وتمثل في عماه بشعر حسان بن ثابت – ويقال هو له – :

إن ياخذ الله من عينيّ نورهما ففي لساني وقلبي منهما نور
قلبي ذكي وعقلي غير ذي دخل وفي فمي صارم كالسيف مأثور

وتمثل عمر عبد العزيز (ض) بشعر أبي الصلت الثقفي، في خبر مشهور :

تلك المكارم لا قعبان من لبن شيبا بماء فعادا بعدُ أبوالا[45].

سابعا : ميدان التشكي بالأشعار، وهو باب مطروق عند الشعراء ؛ من ذلك شعر الأعشى الحرمازي – المذكور سابقا – الذي اشتكى بزوجه الناشز للنبي ﷺ، وتمثل الرسول ﷺ بآخر الشعر (وهن شر غالب لمن غلب).

ومن ذلك شعر شيخ من الصحابة جاء يشكو إلى النبي ﷺ عقوق ابنه، فأنصفه رسول الله ﷺ، والشعر سبعة أبيات من أجود

(42) مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي 99.

(43) الاستيعاب 2/472-473.

(44) الخبر مذكور في كثير من كتب التفسير، انظر مثلا (الدر المنثور 1/219) والبيت في (معاني الفراء 2/192).

(45) انظر (الروض الأنف 3/176) مثلا.

الشعر يصلح لتربية الصغار، وإصلاح المراهقين، أسوق منها هنا : الأول، والخامس، والسادس، والسابع، هكذا :

غذوتك مولودا وعلتك يا فعا ... تعل بما أحنو عليك وتنهل

فلما بلغت السن والغاية التي ... إليها مدى ما كنت فيك أؤمل

جعلت جزائي غلظة وفظاظة ... كأنك أنت المنعم المتفضل

فليتك إذ لم ترع حق أبوتي ... فعلت كما الجار المجاور يفعل(46).

وشكت قتيلة بنت النضر بن الحارث للنبي ﷺ، حتى بكى ورق لحالها، وقال : لو سمعت شعرها ما قتلت أباها(47).

وقد جاء في شعرها تخاطب النبي ﷺ :

ما كان ضرك لو مننت وربما ... منَّ الفتى وهو المغيظ المحنق(48).

وهناك من يرى أن صاحبة الشعر هي قتيلة بنت الحارث أخت النضر، غير أن السهيلي يقول :الصحيح أنها قتيلة بنت النضر، لا أخته(49).

وعندما أودع عمر (ض) الحطيئة في السجن، على هجائه الناس، ومنهم الزبرقان بن بدر، قال الحطيئة قصيدتهُ الرائية يشكي ويبكي، والتي فيها :

ماذا أقول لأفراخ بذي مرخ ... زُغْب الحواصل، لا ماء ولا شجر

ألقيت كاسيهم في قعر مظلمة ... فاغفر، عليك سلام الله يا عمر

فأطلق سراحه، ووصله، واشترى منه أعراض المسلمين، وهدده بالعقاب إن رجع لفعلته(50).

(46) تمام المتون 266.

(47) العمدة، لابن رشيق 56/1-57، الأغاني 19/1.

(48) الشعر مبثوث في كتب السيرة، والتفسير، والحديث، والأدب... انظر-مثلا- الدرر اللوامع 53/1، 54.

(49) انظر القرطبي 58/8.

(50) العقد (الفريد) 293/5.

ثامنا : ميدان التوحيد والعقائد : روى ابن عبَّاس أن النبي ﷺ لما سمع بيت أمية بن أبي الصلت الثقفي، صدقه، وهو :

رجُل، وثور تحت رجل يمينـــه   والنسر للأخرى، وليث يرصد[51].

وقد صدق الرسول ﷺ لبيد الصحابي الشاعر المخضرم في صدر بيت، وكذبه في عجزه، قائلا : «كذبت، نعيم الجنة لا يزول» والبيت هو :

ألا كل شيء ما خلا الله باطـل   وكل نعيم لا محالـة زائـــل[52].

وقيل الذي كذَّب وصدق لبيدا هو عثمان بن مظعون[53].

ولما سمع النبي ﷺ أعشى بني الحرماز ينشد : (يا مالك الملك وديان العـرب * ..) يشكو إليه امرأته - كما سبق - قال «مَهْ ! ذاك الله عز وجل»[54].

وهناك شاهد مصنوع، استشهد بن المعتزلة والجهمية والحرورية على تفسير «الاستواء» بالاستيلاء، وهو :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مراق[55].

وهناك بيت آخر استشهد به المعتزلة أيضا على معنى الكرسي في ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾[56]، حيث فسَّروا «الكرسي» بعلمه ؛ واستدلوا بهذا البيت الذي لا يعرف قائله :

مالي بعلمك كرسي أكاتمه   وهل يكرسيءُ علم الله مخلوق[57].

(51) الخازن 120/7، الإصابة 129/1.

(52) الأسد 93/3.

(53) المواهب اللدنية 325/1.

(54) الزينة في الكلمات الإسلامية العربية 100/2 .

(55) انظر المحرر الوجيز 8/9، وهامش التيسير 128، للكافيجي.

(56) البقرة، آية الكرسي : 255.

(57) انظر (الزينة 151/2)، تاريخ آداب العرب 273/1 للرافعي.

تاسعا : مجال الفقه : واستعملت شواهد الشعر أيضا في المجال الفقهي والأصولي، لتقرير بعض القواعد ؛ فقد أورد الحافظ ابن حجر في (فتح الباري) شعرا في إثبات القياس، وهو اثنا عشر بيتا من الأبيات الطريفة الممتعة لأبي محمد اليزيدي النحوي المقرئ المشهور، برواية أبي عمرو بن العلاء[58].

وفي (مجالس العلماء) للزجاج شعر يمتزج فيه الفقه بالنحو، ويتغير حكم الفقه فيه، وهو الطلاق بين الرفع والنصب في «ثلاث» ؛ فهو طلقة واحدة لمن روى في الشعر : (والطلاق عزيمة * ثلاث)، وهو الطلاق الثلاث لمن روى : (والطلاق عزيمة * ثلاثاً ...)[59].

عاشرا : ميدان النحو، بمختلف تشعباته : النحو، والصرف، والاشتقاق، والإملاء ... وهكذا نجد الشواهد الشعرية قامت بالدور التأسيسي والتأصيلي لقواعد النحو وضوابطه، وخاصة عند مدرستي البصرة والكوفة. والكوفيون أكثر الناس وضعا للأشعار التي يستشهدون بها. وقد كانوا يتعلقون بالشواذ ويتخذونها أصلا يقيسون عليه، وكان الكسائي أول من فتح لهم هذا الباب، فأفسد النحو بذلك !

واضطر الكوفيون إلى وضع أشعار لتقوية مذهبهم في التقعيد النحوي، حتى كثرت شواهدهم كثرة مذهلة ؛ فقد روي أن خلف الأحمر النحوي مؤدب الأمين كان يحفظ أربعين ألف بيت شاهد في النحو، زيادة على ما كان يحفظ من القصائد وأبيات الغريب ... وروي أن أبا مسحل الأعرابي روى عن علي بن المبارك أربعين ألف بيت شاهد على النحو.

وفي مقابل مذهب أهل الكوفة كان البصريون يتثبتون في

(58) فتح الباري 13/252-253.

(59) انظر مجالس العلماء : 259-261.

أشعار الشواهد، ومنهم إمام النحاة سيبويه الذي سُمّي كتابه : «قرآن النحو» وأودعه أصحّ الشواهد.

قال الجَرْمي : في كتاب سيبويه ألف وخمسون بيتا، سألته عنها فعرف ألفاً ولم يعرف الخمسين[60].

والنحويون حرّفوا أبياتاً أثبتها أهل الشعر، واللغة، وأهل التفسير، وبذلك عظمت الطامة[61]، وكان اعتداد النحويين واللغويين بالشواهد الشعرية لا يقف عند حدّ، لأنها مصدر القواعد[62].

الحادي عشر : ميدان علوم البلاغة، وهي الشواهد المتعلقة بعلم البيان، وعلم البديع، وعلم المعاني. قال عبد السلام هارون –رحمه الله– : شواهد البلاغة لا تعد شواهد بالمعنى الدقيق[63].

الثاني عشر : ميدان العروض، ولا شك أن الخليل بن أحمد مؤسس علم العروض، لم يهتد لذلك إلا بجمع الشواهد الشعرية على اختلاف الأبحر واستخلاص أوزانها، واستقصاء ما في الأشعار العربية من أوزان موسيقية، سمحت له في خاتمة المطاف بتقعيد قواعد علم العروض[64]، وألف كتاب «الشواهد»، ولعلّه في هذا الموضوع[65].

الثالث عشر : مجال الاستشهاد بالشواهد على آراء المذاهب المستحدثة، تقوية لوجهة نظرها، وتأصيلا لمبادئها، كاستشهاد المعتزلة والجهمية، والحرورية لتفسير الاستواء بالاستيلاء بالبيت المشهور :

---

(60) انظر تاريخ آداب العرب 1/369-372، وانظر الطبري 88/14، 89، 125، 22/15، 84، 22/16، 88/17، 141/18، 34/19.

(61) المقاصد النحوية 347/2، 349.

(62) انظر مقدمة تحقيق المذكر والمؤنث 42 لابن الأنباري.

(63) انظر مقدمة معجم شواهد العربية، لعبد السلام هارون.

(64) انظر العقد (الفريد) 424/5-518.

(65) انظر المفصل، لجواد علي 210/9.

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وقد قيل إن هذا البيت مصنوع (موضوع)، والمعاجم العربية لا تعرف «استوى» بمعنى استولى[66].

الرابع عشر : مجال الجغرافيا (الأماكن والبلدان)، وهو ميدان رحب للتعريف بالأماكن والبلدان عن طريق الشعر العربي، والاستشهاد به، غير أن المؤلفين في هذا الفن قد عزف بعضهم عن الأشعار تماما، في حين اعتمد آخرون اعتمادا أساسيا على الشعر.

وأذكر من هؤلاء أبا عبيد البكري الأندلسي في كتابه العظيم الأهمية (معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع)، وكذلك (معجم البلدان) لياقوت الحموي، فإن كلا منهما شفى الغليل، وأكثر من ذكر تلك الشواهد التي استقى منها مادته الجغرافية، وضبط مواقعه، وحدد معالمه بفضل ما نصت عليه، وفي هذا الإطار قام بعض المستشرقين الألمان بوضع خريطة دقيقة لمختلف المواقع والجبال والوديان في الجزيرة العربية، مستخرجا ذلك كله من أشعار الجاهليين. وهو عمل عظيم يبعث الروح والحيوية من جديد في نصوص الأدب الجاهلي.

ونجد النبي ﷺ قد لمح وأشار إلى بيت لحسّان يوم فتح مكة، حيث قال لأصحابه الأخيار : «ادخلوها من حيث قال حسان»، وبيت حسان هو :

عدمتُ بنيّتي إن لم تروهـا تثيـر النقع موعدها كداءُ[67].

---

(66) انظر المحرر الوجيز 8/9، هامش التيسير، للكافيجي 128.

(67) من قصيدة همزية لحسان بن ثابت، قالها قبل فتح مكة، وصدر البيت في رواية الديوان هكذا : (عدمنا خيلنا إن لم تروها * ..) و«كداء» : الثنية العليا بمكة مما يلي المقابر، وهو المعلى انظر المواهب اللدنية بشرح الزرقاني 356/2، ديوان حسان بشرح البرقوقي 57.

الخامس عشر : تنوع مجال الاستشهاد : ومن أعجب الشواهد وأغربها ما نراه قد استخدم في أكثر من علم، كالبيت الشهير الذي قرأناه وحفظناه أيام الطلب والتحصيل، في علم النحو، وكذلك قرأناه في علوم البلاغة، حيث يرد شاهدا على التعقيد المعنوي، وهو :

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد[68].

قالوا : والبيت مجهول القائل، وقيل هو للفرزدق[69]. قال العيني: «هذا البيت استشهد به النحاة على جواز تقديم الخبر، والفرضيون على دخول أبناء الأبناء في الميراث، وأن الانتساب للآباء، والفقهاء كذلك في الوصية، وأهل المعاني والبيان في التشبيه، ولم أر أحداً منهم عزاه إلى قائله»[70].

اعتناء العلماء بجمع الشواهد ودراستها ونقدها

وقد اعتنى العلماء بجمع تلك الشواهد على اختلافها عبر الأعصر، باعتبارها ذخيرة فكرية، وباعتبارها أهم دلائل وحجج يتوقف عليها التوثيق العلمي إلى حد كبير، وباعتبارها مصدر القواعد التي تستنبط.

وبرزت عناية العلماء، وخاصة في الصدر الأول، وعصر بداية التدوين بشواهد الشعر العربي الأصيل، وفي طليعته : الشعر الجاهلي، حيث اختيرت أغلب الشواهد من هذا العصر، وتم حفظها وتطبيقها في مجال التفسير واللغة وغيرهما.

ومن السباقين لذلك : ابن عباس رضي الله عنهما، و(مسائل

(68) خزانة الأدب 213/1، شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي 520/2.

(69) انظر الخزانة 213/1-214.

(70) الخزانة 213/1، ونقله محققا شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي 520/2.

ابن الأزرق) أحسن تشخيص عملي لهذا المبدأ برمته، ثم اقتدى به من جاء بعده[71].

وابن عبّاس كان أحيانا لا يكتفي بالشاهد الواحد للاحتجاج به على المسألة، وإنما يورد أكثر من شاهد، مبالغة في التوثيق والتوكيد، كما تكرر ذلك في عدّة قضايا من (مسائل ابن الأزرق). وتأثر بهذا المنحى مفسرون، منهم الطبرسي مثلا[72]، والطوسي[73] والطبري[74]، والقرطبي[75]، وأبو حيان[76] وابن عطية[77] وغيرهم كثير.

ويقول جولد تسيهر عن تأثر الطبري بمنهج ابن عبّاس : إن الطبري كان متابعا في ذلك توجيه ابن عباس[78].

وممن اعتنى بجمع الشواهد من المفسرين أيضا في تفاسيرهم من القدامى : ابو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة 209 هـ[79]، ويحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة 207 هـ[80]، وأبو إسحاق الزجاج المتوفى سنة 311 هـ[81]، وأبو جعفر النحاس المتوفى سنة 338 هـ[82]، وسواهم ...

وقد كان أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة 244 هـ ممن تأثر بمذهب ابن عباس في الاستشهاد بالشعر على فهم اللغة، وفهم صحة معاني القرآن الكريم[83].

---

(71) انظر المفصل 666/8 لجواد عليّ، ومقدمة طبقات الشعراء 18.
(72) انظر (مجمع البيان 338/2).
(73) التبيان، في عدة مواضع.
(74) جامع البيان، في عدة مواضع.
(75) جامع أحكام القرآن في عدة مواضع.
(76) البحر المحيط، في عدة مواضع.
(77) المحرر الوجيز، في عدة مواضع.
(78) مذاهب التفسير الإسلامي 114.
(79) انظر تفسيره (مجاز القرآن).
(80) انظر تفسيره (معاني القرآن).
(81) انظر تفسيره (معاني القرآن وإعرابه).
(82) انظر كتابه (إعراب القرآن).
(83) انظر غريب الحديث، لأبي عبيد 370/4-373.

وفي مقابل هذا نجد الإمام الأصمعي، وهو من هو في جمع اللغة وحفظها، وتتبع أخبارها وشواردها، والتبحر في رواية الشعر العربي، وفهمه ونقده، كان يتوقّى التفسير عن طريق اللغة والأشعار العربية[84].

وابن الأنباري أكثر الناس جمعاً وحفظا وتطبيقا لشواهد القرآن ؛ فقد كان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت من الشعر، أو تزيد، على تفسير القرآن، كما كان يحفظ أيضا مائة وعشرين من التفاسير[85].

ومن أوائل الكتب اللغوية المشحونة بالشواهد كتب أبي زيد الأنصاري ؛ ففيها من شواهد النحو عن العرب ما ليس لغيره، لأنه من أعلم الناس باللغات ...[86].

وكتب الجاحظ حافلة بالاستشهادات، وخاصة في كتابه «الحيوان»، فهو يذكر فيه أنواع استشهاداته على كل نوع من أنواع معارفه، كالشواهد القرآنية والحديثية وغيرها ...[87].

والإمام الشافعي (ض) المتوفى سنة 204 هـ يعوّل كثيرا على الشواهد الشعرية، لأخذ اللغة، وأوجه قواعد الإعراب لتأكيد صحة ما يذهب إليه[88]. وخبر المناظرة التي دارت بينه وبين أبي عبيد حول مسألة «القُرْء» مذكور مشهور ؛ فكان أبو عبيد يقول : إنه الطهر، وكان الشافعي يقول : إنه الحيض. ولم يزل كل منهما يقرر قوله، حتى تفرقا وقد انتحل كل منهما مذهب صاحبه. ولم يسبق للشافعي أن رجع إلى مذهب أحد في مناظراته إلا إلى مذهب أبي عبيد[89].

(84) انظر أخبار النحويين البصريين : 59، 60-62.

(85) انظر معجم الأدباء 307/18، الحث على حفظ العلم 58.

(86) انظر أخبار النحويين البصريين 53.

(87) الحيوان 12/6-13، 14.

(88) انظر –مثلا– كتابه (أحكام القرآن).

(89) انظر دراستي عن أبي عبيد، القسم الأول 60-61، وطبقات الشافعية، للسبكي 159/2-160.

أما عن الجمع بمعنى التأليف في ميدان الشواهد على اختلاف أنواعها، فقد ألف فيها وجمعها جمهور من العلماء أذكر من ذلك، على سبيل التمثيل، لا على سبيل الحصر :

-شواهد القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام.

- كتاب الشواهد للخليل بن أحمد الفراهيدى.

- كتاب الشعر (أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب) لأبي علي الفارسي.

- كتاب المعاني الكبير (في أبيات المعاني)، لابن قتيبة الدينوري.

- كتاب البيان في شواهد القران، لعلي بن الحسين الأصبهاني.

- شرح أبيات سيبويه للسيرافي.

- شرح أبيات سيبويه للشنتمري.

- شرح أبيات إصلاح المنطق، للسيرافي.

- الحلل في شرح أبيات الجمل، للبطليوسي.

- شرح شواهد المغني، للسيوطي.

- شرح شواهد الكشاف، لمحيي الدين أفندي.

- الشواهد والأمثال، لابن نفيس.

- الشواهد الكبرى في النحو لمحمد أسعد القاضي.

- الشواهد الكبرى والصغرى، للعيني (أو شرح شواهد الألفية، أو المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية).

- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، للعباسي.
- تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد، لابن هشام، وهو شرح شواهد شرح الألفية، لابن الناظم.
- شرح أبيات الإيضاح والمفتاح (شواهد البلاغة).
- شرح شواهد الشافية، للبغدادي.
- شرح الجرجاوي لشواهد ابن عقيل.
- شرح شواهد ابن عقيل لمحمد قطة العدوي.
- ميدان الفرسان في شواهد القرآن، للسيوطي.
- الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، للفارقي.
- الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب، لابن عدلان الموصلي.
- الشواهد الشعرية لمن أراد التفرس في العربية، لمجهول (مخطوط).

- شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح، لابن مالك النحوي.
- شواهد النبوة.
- شواهد المؤرخين، لمحمد أسعد القاضي.
- الدرر اللوامع على شواهد همع الهوامع، للشنقيطي.
- معجم شواهد العربية، لعبد السلام هارون.
- خزانة الأدب، للبغدادي
- شرح شواهد شرح الكافية، للأسترابادي.
- شواهد معاني غريب الحديث للأزهري.

وهذه الشواهد كانت تختار عند المحققين من أصحاب كل فن، فيؤخذ ما صح، ويرفض ما خالف ذلك، وقول الزجاج - بعد إيراده شاهدا لم يرتضه - يبين ذلك، قال : «وهذا الشعر ممّا لا يلتفت إليه، وعمل مثل هذا سهل، وليس يعرف قائل هذا الشعر من العرب، ولا هو ممّاً يحتج به في كتاب الله عز وجل»(90).

والواقع أن الشواهد المستشهد بها، لا تصح جميعها، وقد سبق أن رأينا أن المبالغة في الرواية كانت عند أهل الكوفة، والاقتصاد والتحري فيها عند أهل البصرة.

ومسألة توثيق الشواهد اهتم بها الدارسون قديما وحديثا، لما لها من أهمية عظمى في إثبات صحة الأثر الأدبي(91). وقد رفضوا كثيرا منها ؛ كشعر عاد وثمود، قال فيه أبو عمرو بن العلاء : لا تصح نسبته إليهم. ونقله عنه محمد بن سلام الجمحي في (طبقات الشعراء)(92). كما رفض الاستدلال بشعر أمية بن أبي الصلت الثقفي، لولوعه باستعمال الغريب الذي لم تعرفه العربية، مع افتراض انتحال معظمه(93).

وكذلك رفض الاستدلال بالشعر الحميري في النحو وقواعد العربية، لأنه يحتوي على مجموعة من الألفاظ فيها من الهجنة والرطانة ما يشهد بفساده، وأحرى أن يستشهد به !(94). وقد ذكر جواد علي ضوابط مهمة ومقاييس ضرورية لقبول الشواهد الشعرية في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام)(95)، وله كلام مهم

(90) معاني القرآن، وإعرابه، للزجاج 160/3.

(91) انظر -مثلا- (معجم شواهد العربية 5/1 و6).

(92) وانظر الزينة في الكلمات الإسلامية العربية 85/1-86، 90.

(93) انظر المفصل لجواد علي 480/6، 489-500.

(94) انظر المفصل، لجواد علي 369/9.

(95) ج 276/4-277.

أيضا في (جـ 9/674-675) حول صحة الاستشهاد وعدمه بالشعر إذا كان بغير لسان مضر.

ومعرفة قائل الشاهد الشعري كانت لها الأهمية القصوى عند بعض العلماء[96]، بينما كان بعضهم يقبلها على إرسالها، كأبي عبيدة معمر بن المثنى في مؤلفاته، وخاصة (مجاز القرآن) الذي هو الأولى والأحق بعناية اختيار الشواهد ومعرفة قائليها، لأنه مجال الاستشهاد على كلام الله عز وجل[97].

وقد يضع بعض الزنادقة أشعارا تشتمل على معان وألفاظ قرآنية، ثم ينسبها لشاعر جاهلي، لتكتسب مصداقية الشعر الجاهلي[98].

وممن عُدَّ في أول قائمة الوضّاعين : محمد بن دأب الأديب الإخباري الشهير، صاحب مجالس السمر والخبر والفكاهة والنوادر، وعيسى بن يزيد بن دأب، وكان يضع شعرا فاسد المعنى، وينسبه لأعشى هَمَدان[99].

والوضع في الشاهد قد يكون كليا (يشمل البيت كله)، وقد يكون جزئيا، حيث يعمد الناحل الوضاع إلى كلمة أو كلمات فيحذفها ويضع مكانها ما يناسب الوزن، ويساير المعنى الذي أراده[100]. وقد اكتشفتُ نماذج كثيرة من هذا النوع في دراستي لمسائل ابن الأزرق، وعالجتها بما يسر الله من الفهم والتوفيق.

ومن الشواهد التي رأيت أنه وقع فيها تحريف خطير، وخاصة

(96) انظر عمدة القاري 65/4.

(97) انظر مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي 98، وباستقصاء من 93-101.

(98) انظر معاهد التنصيص على شواهد التلخيص 193/4.

(99) الأغاني 56/6، وانظر المزهر 414/2، المفصل، لجواد عليّ 51/9 حيث نقل عن المزهر، وأنساب الأشراف 307/2-310.

(100) انظر دلائل الإعجاز 430.

أن معظم كتب التفسير وعلوم القرآن، والأصول، والعقائد قد استشهدت به، وأصبح جاريا على الألسن، وهو :

ترى السفيه به عن كل محكمة　　زيغ، وفيه إلى التشبيه إصغاء

وصواب رواية البيت – كما وقفت عليه– في (شرح الشريشي 374/2) على مقامات الحريري، ونسبه لسابق البربري، وهو آخر ثلاثة أبيات تتعلق بالحلم والتسفيه، لا بالمحكم والمتشابه، وروايته : «محلمة» بدل «محكمة»، و«التسفيه» بدل «التشبيه».

وقد صحف أيضا أبو عبيدة معمر بن المثنى كلمة «يُشرون» بالشين المعجمة إلى «يسرون» بالسين المهملة في بيت امرئ القيس :

تجاوزت أحراسا وأهوال معشر　　علي حراص لو يشرّون مقتلي

ليطبقه على تفسير الآية ﴿وأسروا الندامة لما رأوا العذاب﴾[101].

ومن صور التمويه وإفساد الشواهد ما يعرف بعملية التلفيق، حيث يأخذ المستشهد شطر بيت، وعجز بيت آخر، ويعرضهما معا على أنهما بيت (شاهد) مستقل الكيان، ومرت معي أيضا نماذج من هذا القبيل في دراستي لمسائل ابن الأزرق[102].

وليس من اللازم أن تكون عملية التلفيق في الشواهد عن قصد، بل قد تكون عن سهو، كما وقع لابن فارس في مواضع من معجمه (مقاييس اللغة : شنأ، علق، فأو)، فيما رأيت في (نوادر المخطوطات) لعبد السلام هارون رحمه الله[103].

(101) تصحيح التصحيف، للصفدي 558، مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي 165-166 نقلا عن (التنبيه على حدوث التصحيف)، لحمزة الأصفهاني، صفحة 58، والآية من سورة يونس 54، وآية سبإ 33.

(102) انظر خزانة الأب 342/2-344.

(103) جـ 158/1.

والشعر المنحول قبل الاحتجاج به جمهور من العلماء رغم صنعته، واشترطوا فيه أمرين أساسيين :

1 - أن يكون محاكيا للأصل، يمثّل - على الأقل - جانبا من الواقع الأصيل[104].

2 - أن يقوم بصنعته المختصون المتمكنون من اللغة وكلام العرب، والعارفون بمذاهب الشعراء[105].

هذا عن الأشعار الأصيلة الفصيحة، أما الأشعار المولّدة، فقد فصّل القول فيها ابن رشيق القيرواني ؛ إذ قال : الاستشهاد يصحّ بأشعار المولدين في المعاني، كما يستشهد بالقدماء في الألفاظ[106].

ولا يهم في الاستشهاد موضوع الشعر، فإنه يصح الاستدلال به على صحة اللغة، ولو كان فاحشا، خلافاً لمن ذهب لمخالفته[107].

مسائل ابن الأزرق بين النشأة، والرواية، والدراسة

قصة نشأة مسائل ابن الأزرق

قبل التعريف بمسائل ابن الأزرق، لا بدّ من إلقاء الأضواء على الإطارين الزماني، والمكاني لقصة نشأتها وظهورها، وتوضيح كثير من الملابسات الخفية التي تتصل بها.

الإطار المكاني لنشأة (المسائل) هو مكة المكرّمة، حيث كان ابن عباس يعقد جلساته العلمية، والناس يحيطون به، يسألونه، وهو

(104) المفصل لجواد علي 9/403-405.

(105) كتاب الزينة 1/118-122.

(106) انظر العمدة 2/236 نقلا عن ابن جني.

(107) انظر دلائل الإعجاز 60-74.

يجيب السائلين ؛ منهم من يسأل عن القرآن، ومعانيه، وأحكامه، وأسباب النزول، والقراءات والمراد منها، ومنهم من يسأل عن الحديث النبوي، والسيرة المحمدية العطرة، ومنهم من يسأل عن الفقه والحلال والحرام، ومنهم من يسأل عن الأحداث والوقائع وتاريخ العرب والعجم ...

ومنهم من يسأل عن لغات العرب وأشعارهم، وخطبهم وأمثالهم وأسجاعهم وغير ذلك، فيجد كل سائل ضالته المنشودة، وغايته المقصودة في أجوبة ابن عباس، وقد مرّ معنا أنه كان يعقد مثل هذه الحلقات العلمية في منزله أيضا لمختلف طبقات العلماء والمتعلمين، ويخصص وقتا محددا لكل أصحاب فنّ من الفنون، وكلما انتهى وقت حصة طائفة، ذكّرهم قائلا : إخوانكم، (أي الذين ينتظرون بالباب)، ثم ينادي على غيرهم لفن آخر، وهكذا دواليك، حتى يقرئهم جميعا.

في هذه الأجواء - وهو يوما بحوض زمزم، يقريء الناس - برزت قصة هذه المسائل، وذلك أن نافع بن الأزرق[108]، ونجدة بن عامر الحنفي[109]خرجا في نفر من رؤوس الخوارج ينقرون عن العلم ويطلبونه، حتى قدموا مكة، فإذا هم بعبد الله بن عباس قاعدا قريبا من زمزم، وعليه رداء أحمر وقميص، وإذا الناس قيام يسألونه عن التفسير يقولون :

يا ابن عباس، ما تقول في كذا وكذا ؟ فيجيبهم ويقول : هو كذا وكذا. فقال له نافع بن الأزرق : ما أجرأك يا ابن عباس على تفسير القرآن ! وعلى ما تخبر به منذ اليوم. فقال له ابن عباس : «ثكلتك

---

(108) ستأتي نبذة عن ترجمته.

(109) ستأتي نبذة عن ترجمته.

أمك يا نافع وعدمتك. ألا أخبرك من هو أجرأ مني ؟ قال : من هو ياابن عباس ؟ قال : رجل تكلم بما ليس له به علم، أو كتم علما عنده. قال : صدقت، يا ابن عباس. أتيتك لأسألك. قال : هات يا ابن الأزرق، فسل. قال : فأخبرني عن قول الله عز وجل ﴿يرسل عليكما شواظ من نار﴾[110]، ما الشواظ ؟ قال : اللهب الذي لا دخان فيه. قال : وهل كانت العرب تعرف ذلك قبل أن ينزل الكتاب على محمد ﷺ ؟ قال : نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت ... (ساق له هنا ثلاثة أبيات)، ثم قال نافع بن الأزرق - بعد سماعها : «صدقت»[111].

ويذكر المبرد في «الكامل» أن «نافع بن الأزرق كان ينتجع عبد الله بن العباس فيسأله، فله عنه مسائل من القرآن وغيره قد رجع إليه في تفسيرها فقبله وانتحله، ثم غلبت عليه الشقوة ...»[112].

ونقل المبرد عن أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي النسابة عن أسامة بن زيد عن عكرمة قال : رأيت عبد الله بن العباس وعنده نافع بن الأزرق وهو يسأله ويطلب منه الاحتجاج باللغة، فسأله عن قول الله جل ثناؤه ﴿والليل وما وسق﴾ فقال ابن عباس : وما جمع. فقال: أتعرف ذلك العرب ؟ قال ابن عباس : أما سمعت قول الراجز :

إن لنا قلائصا حقائقا مُستوْسِقات لو يجدن سائقا

قال المبرد : «هذا قول ابن عباس، وهو الحق الذي لا يقدح فيه قادح. ويعرض القول فيحتاج المبتديء إلى أن يزداد في التفسير»[113].

والمبرد ينقل لنا مرة أخرى صورة عن تلك الأجواء التي دارت

(110) سورة الرحمن 35.

(111) انظر مجمع الزوائد 6/303-304، 9/278 فيما نقله الهيثمي عن (المعجم الكبير) للطبراني.

(112) الكامل بشرح المرصفي المجلد 4 ج 7/154.

(113) نفس المرجع 7/154.

فيها قصة (مسائل ابن الأزرق) فيقول : ويروى من غير وجه أن ابن الأزرق أتى ابن عباس فجعل يسائله حتى أملَّه، فجعل ابن عباس يظهر الضجر، وطلع عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة على ابن عباس، وهو يومئذ غلام، فسلم وجلس. فقال له ابن عباس : ألا تنشدنا شيئا من شعرك، فأنشده القصيدة التي مطلعها :

أمَن آل نُعْمٍ أنت غادر فمبكر　　　غداة غد أم رائح فمهجّــــر

حتى أتمها، وهي ثمانون بيتا فقال له ابن الأزرق : لله أنت يا ابن عباس ! أنضرب إليك أكباد الإبل، نسألك عن الدين فتعرض، ويأتيك غلام من قريش، فينشدك سفَها فتسمعه ! فقال : تا لله ما سمعت سفها. فقال ابن الأزرق :

رأتْ رجلا أما إذ الشمس عارضت　　　فَيخْزَى وأما بالعشيِّ فيخســـر

«فقال : ما هكذا قال ! إنما قال : (فيضحى وأما بالعشى فيخصر *) قال : أو تحفظ الذي قال ؟ : والله ما سمعتها إلا ساعتي هذه، ولو شئت أن أردها لرددتها. قال : فارددها. فأنشده إياها »(114).

هذا عن المكان الذي جرت فيه الأسئلة والأجوبة، أما عن تحديد الزمن الذي جرت فيه، فلم أر أحدا من المؤرخين، أو الأدباء، أو النقاد تعرض له !

وأرى أن ذلك كان على وجه التقريب فيما بين 45 و55 هجرية، وتوافق هذه الفقرة تحديد عمر ابن أبي ربيعة فيما بين 22 و32 سنة، وهي فترة شبابه، لأنه ولد سنة 23 هـ، ولأن أغلب من ذكر قصة هذه المسائل يصف ابن أبي ربيعة بأنه غلام، أو شاب، ولأن قصيدته فيها من النفس الشعري المسلسل الطويل، ومن براعة التعبير، ورشاقة

(114) نفس المرجع 7/164-166.

الألفاظ وانتقاء اللغة، ما يبرهن على أنها شعر ناضج، ولا يتأتى ذلك قطعا لمن هو دون سن العشرين من عمره.

نعم قد يجيد ناشيء البيت أو البيتين، أو الأبيات القليلة، ولكن لا يتسنى له إنشاء قصيدة بمثل حجم، وجودة، وإتقان ما جادت به قريحة ابن أبي ربيعة، والتي فاقت ثمانين بيتا، جميعا أبياتها في غاية الروعة والجلال والجمال، والإيقاع الموسيقي الراقص الأخّاذ.

ومن القرائن على تحديد فترة نشأة تلك المسائل قدوم نافع بن الأزرق، مع نجدة بن عامر الحنفي في نفر من رؤوس الخوارج إلى ابن عباس ينقِّرون عن العلم ويطلبونه، كما سبق قريبا.

فهذا يدل صراحة على أنهم خوارج، والخوارج كان خروجهم على علي ابتداء من سنة 37 للهجرة بعد وقعة صفين وإجراء عملية التحكيم...

ومن القرائن أيضا التي تؤخذ من خبر قدوم الخوارج الى ابن عباس أنهم كانوا لا يزالون صفا واحدا قبل أن يظهر ابن الأزرق مبادئه المتشددة، وينقسم الخوارج سنة 64 هجرية إلى أزارقة، ونجدات، وأباضية، وصفرية، ثم تتفرع فرق أخرى عن هذه الأربع ..

مع العلم أن نشأة هذه المسائل كانت قبل أن يعمى ابن عباس، وهو ما حدَّدناهُ في حوالي سنة 60 للهجرة.

وبصفة عامة، فإن زمن هذه المسائل كان في عهد معاوية بن أبي سفيان.

وللتعريف بهذه المسائل أقول : هي مجموعة من الكلمات القرآنية صعب أمرها واستشكل فهمها على نافع بن الأزرق، فجاء يسأل عنها ابن عباس، كغيره من ألوف السائلين الذين يلتفّون حول ابن عباس في حلقاته العلمية، لكنه اشترط على ابن عباس أن ياتيه

بشواهد من الشعر من كلام العرب، تصدق ما أدلى به من شرح وتفسير.

ولذلك تكرر قول ابن الأزرق لابن عباس : «أو تعرف العرب ذلك» ؟ عقب كل شرح لابن عباس، أو بلفظ آخر : «وهل كانت العرب تعرف ذلك قبل أن ينزل الكتاب على محمد ﷺ»؟

ولابن الأزرق أسئلة أخرى كثيرة سأل عنها ابن عباس، تتخلل التفاسير القرآنية، مع إجابات ابن عباس عنها، غير أنها تنفرد عن هذه المسائل بكونها لم يشترط فيها ابن الأزرق استحضار كلام العرب، وأشعارها، وبكونها لا تختص بجانب معين، كالجانب اللغوي فقط في (مسائل ابن الأزرق)، وإنما هي تتوزعها اهتمامات متنوعة، مثل القراءات والتفسير، والفقه، والتوحيد، والمغيبات، بل وحتى البحث عن الحيوانات وأسرارها ؛ فقد روي أنه سأل عن الهدهد، ودوره في خدمة نبي الله سليمان عليه السلام، فقال : «أرأيت نبي الله سليمان مع ما خوله الله وأعطاه كيف عُني بالهدهد على قلته وضؤولته ؟ فقال ابن عباس : إنه احتاج إلى الماء. والهدهد قنَّاءُ، الأرض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها، فسأل عنه لذلك، قال ابن الأزرق : قف يا وقاف ! كيف يبصر ما تحت الأرض، والفخُّ يغطَّى له بمقدار أصبع من تراب، فلا يبصره حتى يقع فيه ؟! فقال ابن عباس : ويحك ! يا ابن الأزرق، أما علمت أنه إذا جاء القدر عشي البصر»[115]، وفي رواية أخرى «أما علمت أن القضاء يغلب الحذر»[116].

---

(115) الكامل بشرح المرصفي / المجلد 4 ج 161/7، غرائب القرآن 227/1، الطبري 89/19، القرطبي 178/13، زهر الأفنان 374/1-375، الشذرة في الأحاديث المشتهرة 50/1، محاضرات الأدباء 678/4.

(116) مخطوطة الظاهرية لمسائل ابن الأزرق / المجموعة 1، وانظر الحيوان، للجاحظ 512/3-513، و309/6-310، ثمار القلوب 384، تفسير الهواري 250/3.

وتبدو جراءة ابن الأزرق على ابن عباس من بداية الأمر إلى نهايته، حتى زمن عمى ابن عباس رضي الله عنهما ؛ فقد نقل ابن عطية عن الطبري أن نافع بن الأزرق الخارجي قال لابن عباس : يا أعمى البصر، أعمى القلب، تزعم أن قوما يخرجون من النار وقد قال الله تعالى : ﴿وما هم بخارجين منها﴾[117] فقال له ابن عباس : ويحك ! اقرأ ما فوقها، هذه الآية في الكفار»[118].

ونافع بن الأزرق : هو نافع بن قيس الحنفي البكري الوائلي، الحروري[119]، كنيته : أبو راشد، من شيوخ الخوارج في القراءة[120]، كان رئيس الأزارقة وفقيههم، من أهل البصرة، وقيل من أهل الكوفة[121]، وقيل من «عبيد» بالطائف[122].

وقد صاحب ابن الأزرق عبد الله بن عباس، وكان يجالسه بمكة ويسأله ويعارضه[123]، وينتجعه ويتباحث معه في مسائل كثيرة[124]، معظمها يتعلق بالقرآن ومنها هذه المعروفة بمسائل ابن الأزرق، وقد قال ابن عباس في جلسة من جلساته لابن الأزرق، ونجدة بن عامر الحنفي – وقد أرادا سؤاله – - : سلا عما بدا لكما، [تجدا علمه عندي حاضرا، إن شاء الله تعالى][125].

---

(117) سورة المائدة 37.

(118) المحرر الوجيز 95/5، فتح القدير 38/2-39، الطبري 147/6، التبيان :511/3

(119) وحول نسب ابن الأزرق، وأصله انظر : نهاية الأرب 93، فتوح البلدان 67، المعارف 44، 266-267، سرح العيون 194-205، المفصل لجواد علي 517/6، 607، طبقات ابن سعد 247/3، أخبار مكة للأزرقي 11/1، 12، 13، 23، 31، 247/2-248.

(120) ملخص تاريخ الخوارج 34.

(121) تاريخ بغداد 156/8.

(122) جوامع السيرة، لابن حزم 193.

(123) فتح الباري 427/8.

(124) ملخص تاريخ الخوارج 121.

(125) مخطوطة الطستي لمسائل ابن الأزرق – لوحة 124، وانظر الإتقان 56/2.

وكان ابن الأزرق من الفقهاء القراء الشجعان ؛ جمع بين فصاحة اللسان، وشجاعة القلب والجنان، مقداما على الطعن والضرب بالسيف والسِّنان، كان من فرسان القتال، كما كان من الشعراء البلغاء يمتاز بجزالة اللفظ، وقوة المعنى، شأن شعراء الحماسة. ومن شعره في قتل مسعود بن عمرو العَتَكِي الأزدي :

فتكْنا بمسعود بن عمرو لقيله ... لبَبَّة : لا تُخرج من السجن نافعا

ولا تُخرجنْ منه عطية وابنه ... فخضنا له شوبا من السم ناقعا

وكانت له في الأزد حال عظيمة ... وكان لما يهوى من الأمر مانعا

فقالت تميم : نحن أصحاب ثأره ... ولن ينتهوا حتى يعضُّوا الأصابعا

ويَصلّوا بحرب الأزد والأزدُ جَمرةٌ ... متى يصطلوها يُصبح الأمر جاشعا

فقل لتميم : ما أردتم بكذبة ... تكون لها الأوطان منكم بلاقعا[126].

وتسمى ابن الأزرق بأمير المؤمنين عندما بايعه أصحابه من البصريين، ثم استولى على الأهواز وأقام بها، وعظم أمره، واشتد خطره، وقويت شوكته مع أصحابه[127] الذين غلوا في تطرفهم، وتشددوا في عقائدهم، حتى أدى بهم الأمر إلى تكفير جماعة من الصحابة، ومنهم ابن عباس [128]الذي صدقت فراسته في نافع بن الأزرق، وكان قد قال له قديما : «ويحك يا ابن الأزرق ! ليكونن لك نبأ»[129].

وجرأة ابن الأزرق دفعته إلى مخاطبة ابن عباس مراراً بأسلوب وقح، منها ما حدث بعد عمى ابن عباس ؛ حيث خاطبه بقوله : يا أعمى البصر، يا أعمى القلب !

(126) ديوان الخوارج 207، نوادر المخطوطات 172/2، شعر الخوارج لإحسان عباس. و«ببة» هو لقب عامل البصرة : عبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب.

(127) جمهرة خطب العرب 446/2 نقلا عن الكامل للمبرد 180/2، ملخص تاريخ الخوارج 39، ابن أبي الحديد 455/1، الأغاني 142/6.

(128) انظر الملل والنحل 121/1.

(129) انظر الدر المنثور 260/2، وآخر دراسة شاهد (مخمصة) / القسم 327/2 من أطروحة الباحث.

ولئن كان الخوارج كما وصفهم الشاعر بقوله :

وقدم الخوارج الضُّــلال إلى عباد ربهم فقالــوا :

إن دماءكم لنا حــلال[130]

فإن الأزارقة أسوأ فرق الخوارج حالا[131].

والأزارقة وصفهم المهلب بن أبي صفرة، بالفصاحة، قال، وهو يقاتلهم : «الأزارقة قوم عرب، لهم بصر بالشعر، ويقولون فيه بالحق»[132].

وزعم أهل الأخبار أن الأزارقة من العمالقة الذين كانوا ينزلون الحجاز[133]، وهذا يناقص ما عرف به نافع بن الأزرق ؛ فقد ثبت أنه كان أصلع قصيراً[134].

وقد قتل نافع بن الأزرق في وقعة (دولاب) سنة 65 هـ، قتله مسلم بن عبيس، ثم قتل هذا أيضا[135].

وابن الأزرق معدود في أهل البدع والأهواء والضلالات، ولذلك أضربت عن ذكره معظم كتب الجرح والتعديل وغيرها، وقليل منها ذكرته على سبيل القدح والذم والتجريح.

ولاعقب لابن الأزرق[136]، وقد رثاه رجل من الخوارج بعشرة أبيات، يرد فيها على المهلب والشامتين بموته، وهي :

---

(130) فتح القدير 70/4.

(131) التنبيه والرد للملطي 167، التبصير في الدين للأسفراييني 49، البدعة للدكتور عزت 319-359.

(132) الأغاني 43/8.

(133) المفصل لجواد علي 517/6، 607.

(134) مخطوطة الظاهرية/ المجموعة 2 / لوحة 113.

(135) جمهرة خطب العرب 446/2 نقلا عن الكامل للمبرد 180/2، زهر الأفنان 130/1، 231-232، تاريخ خليفة بن خياط 197، الأخبار الطوال 273.

(136) انظر المعارف 206.

شمت المهلب والحوادث جمة ... والشامتون بنافع بن الأزرق

إن مات غير مداهن في دينه ... ومتى يمرّ بنكر نار يصعق

والموت أمر لا محالة واقع ... من لا يصحبه نهاراً يطرق

ورمى المهلب جمعنا بجموعه ... لما أصبنا بالصبور المتقي

فلئن أمير المؤمنين أصابه ... ريبُ المنون فمن يصبه يغلق

نعم الخليفة من حذانا نعله ... ذاك ابن ماحوز بقية من بقي

ولئن مُنينا بالمهلّب إنه ... لأخو الحروب وليث أهل المشرق

ولعله يشجى بنا ولعلنا ... نشجى به في كل ما قد نلتقي

بالسمر نختطف النفوس ذوابلا ... وبكل أبيض صارم ذي رونق

فنذيقنا في حربنا ونذيقه ... كل مقالته لصاحبه : ذُقِ [137].

أما **نجدة،** فهو ابن عامر، ويقال : عويمر، ويقال : عويم بن عبد الله بن ساد، أحد بني حنيفة .. البكري الوائلي، واسمه عند ابن عبد ربه الأندلسي «نجدة بن عاصم الحنفي الخارجي»[138]، وكان من أصحاب نافع بن الأزرق، وكان يصاحبه في رحلاته العلمية، وكان يسأل ابن عباس باستمرار مشافهة ومكاتبة ؛ فقد كاتبه يسأله عن المهدي[139]، وكاتبه يسأله عن خمسة أشياء، سبق لنا ذكرها في فصل التحمل والأداء[140]. جاء في مقدمة جواب ابن عباس عن سؤال نجدة : «إن الناس يقولون : إن ابن عباس يكاتب الحرورية، ولولا أني أخاف أن أكتم علما، لم أكتب به إليه ...»[141].

وفي خاتمة المطاف يختلف نجدة الحروري مع ابن الأزرق نظراً

---

(137) ديوان الخوارج 230، الأخبار الطوال 274، وفي هذا سبعة أبيات فقط.

(138) العقد (الفريد) 394/2، 396، 398.

(139) كتاب الفتن لنعيم بن حماد 231.

(140) سأله هل كان الرسول ﷺ يغزو بالنساء، وهل كان يضرب لهن بسهم، وهل كان يقتل الصبيان، ومتى ينقضي يتم اليتيم، ولمن هو الخمس؟

(141) انظر تفاصيل السؤال والجواب في ص 52 من قسم الدراسة من أطروحة الباحث.

لمبالغة هذا في التشدد والمغالاة، فافترقا. وكان ضمن نقط الاختلاف ما جاء في رسالة نجدة إلى ابن الأزرق :

1 – تكفير ابن الأزرق للقعدة. 2 – استحلاله قتل الأطفال.
3 – عدم تأديته أمانة مخالفيه.

ثم رد عليه ابن الأزرق بجواب ينقض له فيه النقط الثلاث المذكورة[142].

وقد حفلت مصادر ومراجع كثيرة بخبر اختلاف الخوارج، وانقسامهم إلى طوائف كثيرة[143].

وظهرت قوة نجدة، وانتشر مذهبه باليمامة والبحرين، وذلك سنة 66 هـ حيث بايعه أهلها[144]، وحج بهم، فوقف نجدة بأصحابه، ووقف ابن الحنفية بأصحابه، ووقف ابن الزبير بأصحابه[145]، وعسكر نجدة بأصحابه في شِعْب من شعاب مكة، فعرف بشعْب الخوارج[146].

ومن شعر نجدة بن عامر قوله :

وإن جرّ مولانا علينا جريــرة صبرنا لها إن الكرام الدعائم[147].

ومما هجي به نجدة قول الراعي (الشاعر)، وذلك في قصيدة له تجاوزت ثمانين بيتا(86)، مدح فيها عبد الملك بن مروان، وتبرأ من اتهامه بميله لابن الزبير، أو لنجدة بن عامر، وذلك قوله :

---

(142) انظر رسالة نجدة الحنفي إلى ابن الأزرق في ديوان الخوارج 281، وجواب ابن الأزرق في صفحة 278.

(143) انظر جمهرة خطب العرب 2/169-173، تاريخ الطبري 55/7، تاريخ ابن خياط 194، ملخص تاريخ الخوارج 34، القرطبي 161/4، الكامل بالمرصفي / المجلد 4 ج 219/7.

(144) شذرات الذهب 74/1.

(145) تاريخ ابن خياط 202.

(146) أخبار مكة 287/2.

(147) ديوان الخوارج 208.

إني حلفت على يمين برة ... لا أكْذِب اليوم الخليفة قيلا
ما زرت آل خبيب طائعا ... يوما أريد لبيعتي تبديلا
ولما أتيت نجيدة بن عويمر ... أبغي الهدى فيزيدني تضليلا(148).

فما لبث نجدة أن اختلف عليه أصحابه، فقتل غيلة سنة 69 هـ، وهو في ريعان الشباب، وانقسمت بعده فرقته إلى فرق(149).

وبهذا أكون قد ألقيت نظرة عن قصة نشأة مسائل ابن الأزرق، وما أحاط بها من ظروف زمانية، ومكانية، وعرّفت بتلك المسائل، مبينا طبيعتها، ودوافعها، وأهدافها، وترجمت لمن حاورهما ابن عباس في شأن أمرها، وهما ابن الأزرق ونجدة الحروريان، وهكذا يستمر حديثي في الفصل الموالي عن رواية تلك المسائل، والرواة الذين رووها، إلينا عبر الأعصر إن شاء الله تعالى.

رواية مسائل ابن الأزرق وأشهر الرواة

انتشرت رواية هذه المسائل منذ عهد ابن عباس، لأنه فتح بها لكافة المفسرين من بعده باب الاستشهاد بالشعر على مختلف الأغراض، ومن ثم أصبحت هذه الطريقة، وهذا المنهج ميداناً للتنافس عند أصحاب كل فن ..

ويظهر أن (مسائل ابن الأزرق) كغيرها من أوائل العلوم في الإسلام، لم تدوّن حين نشأتها، وإنما كان اعتماد العلماء في نقلها على الرواية الشفوية وحدها، ولم تدون مجموعة إلا في القرن الرابع الهجري على يد بعض العلماء، سيأتي الحديث عنهم، كل منهم قام

(148) جمهرة أشعار العرب 920/2، طبقات الشعراء 118، الكامل بالمرصفي / المجلد 4 ج 102/7، اللسان (ضلل).

(149) انظر أسماء المغتالين، ضمن نوادر المخطوطات 178/2، الاشتقاق 324/2، شذرات الذهب 76/1، التبصير في الدين 51.

بعمل فردي، فجمع منها ما تيسّر له جمعه، وأوسعهم جمعا لذلك هو الإمام عبد الصمد الطستي، كما سنرى.

هذا عن الجمع المنظم لتلك المسائل، أما الإشارة إليها، أو إلى الموضوع العام الذي دارت حوله، وهو استشهاد ابن عباس بالشواهد الشعرية على تفسير غريب القرآن، أو ذكر بعض النماذج منها ؛ الشاهد، والشاهدين وغير ذلك فقد تكفلت بها كثير من كتب التراث القديمة، كأبي عبيد القاسم بن سلام (244 هـ) في (فضائل القرآن) حيث يقول :

«حدثنا هشيم حصين بن عبد الرحمان عن عُبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس أنه كان يُسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر، قال أبو عبيد : يعني بذلك أنه كان يستشهد به على التفسير»[150].

ثم ساق أبو عبيد بعد هذا طائفة من تفسيرات ابن عباس اللغوية لكلمات قرآنية، مستشهداً على بعضها بالشعر، ولكن دون التنصيص على اسم ابن الأزرق، أو اسم مسائله !

فقد ساق مسألة ﴿والليل وما وسق﴾[151] بسنده المتصل إلى مجاهد عن ابن عباس، قال في (والليل وما وسق) : ما جمع، وأنشد : (قد اتسقن لو يجدن سائقا *)[152].

وساق مسألة ﴿فإذا هم بالساهرة﴾[153]، بسنده المتصل أيضا إلى عكرمة عن ابن عباس. قال في تفسير «الساهر» : الأرض، وأنشد عليها قول أمية بن أبي الصلت الثقفي :

---

(150) انظر (فضائل القرآن) لأبي عبيد 173/2 بدراستي وتحقيقي.

(151) الانشقاق 17.

(152) هذا عجز بيت من بحر الرجز المسدس الدائرة نسب في (اللسان - وسق) للعجاج. وقيل البيت لابن صرمة. وفي ألفاظه روايات، ليس هذا محل بسطها. وصدره : (إن لنا قلائصا حقائقا *).

(153) النازعات : 14.

(عندهم لحم بحر ولحم ساهر *)[154].

ونص المبرد أيضا في كتابه (الكامل) على نبذة يسيرة منها، عندما ساق خبر قدوم ابن الأزرق، ونجدة بن عامر ومعهما نفر من الخوارج، إلى ابن عباس، وحكى الحوار الذي دار في المجلس وسماع ابن عباس قصيدة عُمر بن أبي ربيعة، وحفظه لها ...

وهو يؤكد على أن خبر هذه المسائل منتشر مستفيض تأكد لديه من غير وجه، وقد استند في بعض رواياته إلى أبي عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى سنة 209 هـ) والذي يعد أول من تقمص المنهج اللغوي عند ابن عباس في التفسير، فطبقه في تفسيره[155].

غير أن الذي يدعو للتساؤل هو لماذا خلت مؤلفات قبله من هذا كليا أو جزئيا، مثل تفسير مجاهد الذي بين أيدينا ؟، وهو من أشهر تلامذة ابن عباس، وقد تحدث بذلك عن نفسه قائلا : ختمت على ابن عباس ثلاث ختمات – وفي بعض الروايات أكثر من ذلك – أقف عند كل آية وأسأله عنها[156].

وكذلك التفسير المنسوب لابن عباس، الذي جمعه الفيروز آبادي تحت اسم : «تنوير المقباس من تفسير ابن عباس» ؛ فقد تتبعته كله، ولا أثر فيه، ولو بإشارة عابرة إلى قصة هذه المسائل، ولا وجود فيه لأيّ شاهد شعري من الشواهد التي استعملها ابن عباس !!

وكأن كبار المفسرين اللغويين القدامى لم يحفلوا بهذه المسائل،

(154) قلت في هامش (فضائل القرآن 173/2) : هذا صدر بيت غير مستقيم -هنا- في رواية أبي عبيد، ويوجد البيت سالماً، وهو من البحر الوافر، في (روح المعاني 28/30، القرطبي 199/19، التبيان 254/10، الطبري 23/30، مجمع البيان 429/10، البحر 417/8). ونص البيت :

وفيها لحم ساهرة وبحر   ومافاهوا به لهم مقيم

وفي بعض الروايات «أبدا» بدل «لهم»، ومعناهما صحيح، وكذلك وزنهما.

(155) انظر (مجاز القرآن).

(156) الطبري 113/30-114، ومعجم الأدباء 77/17-78.

رغم اعتمادهم على منهج ابن عباس بصفة عامّة، والذي تبنَّوهُ وطبقوه، أو أنَّ هذه المسائل لم تكن بهذه الضخامة والكثرة التي وصلت إلينا، وتكاثر عددها على مر السنين ؟! حتى حملت بعض الدراسين على القول بانتحال بعضها، أو انتحالها كلها جملة وتفصيلا !

وفي ذلك الحكم إسراف ومغالاة، كما هو الشأن عند بعض المستشرقين، وعند بعض العرب، ومنهم الدكتور طه حسين، والدكتور جواد علي.

ويتجلى عدم احتفال أولئك المفسرين الكبار بهذه المسائل في صنيع يحيى بن زياد الفراء (المتوفى سنة 207هـ)، وهو من هو في اللغة، والعربية والتفسير[157]، وسفيان الثوري (المتوفى سنة 161هـ)[158]، والشيخ هُود الهواري الخارجي الإباضي الجزائري (المتوفى حوالي 280 هـ)، وقد أكثر الرواية عن ابن عباس[159]، والإمام الشافعي (المتوفى سنة 204هـ)[160]، والأخفش (الأوسط) سعيد بن مسعدة (المتوفى فيما بين 207 و225 هـ)[161]، والإمام محمد بن جرير الطبري (المتوفى سنة 310 هـ)[162]، وأبي إسحاق الزجاج (المتوفى سنة 311 هـ)[163]، وأبي جعفر النحاس (المتوفى سنة 338هـ)[164]، والإمام الماوَرْدِي (المتوفى سنة 450 هـ)[165]، والإمام

(157) أنظر كتابه (معاني القرآن).

(158) أنظر تفسيره الذي طبع حديثا.

(159) أنظر تفسير الهواري.

(160) أنظر كتابه (أحكام القرآن).

(161) أنظر كتابه (معاني القرآن).

(162) انظر تفسيره (جامع البيان).

(163) أنظر له (معاني القرآن وإعرابه).

(164) أنظر كتابه (إعراب القرآن).

(165) انظر تفسيره (النكت والعيون).

الطوسي شيخ طائفة الشيعة (المتوفى سنة 460 هـ)[166]، وتلميذه الطبرسي (المتوفى سنة 548 هـ)[167]، وجار الله الزمخشري (المتوفى سنة 538 هـ)[168]، والإمام ابن عطية (المتوفى سنة 546هـ)[169].

إذا كان هؤلاء الرواد الأوائل في علم التفسير لم يعرفوا كل هذه المسائل، ولم يرووها في تفاسيرهم فمن أين جاءت هذه الكثرة الكاثرة منها ؟ ولماذا انتشرت في كتب التفسير الأخيرة فيما بين القرنين السادس والسابع الهجريين انتشارا مذهلا ؟

وهذه الاعتبارات وغيرها دفعت كثيرا من المستشرقين، وبعض العرب إلى الطعن في هذه المسائل، مثل طه حسين الذي نفى وجحد كثيرا من الشعر الجاهلي، وقال بنفي أسماء لشعراء جاهليين أيضا، واعتبر كل شعر عند العرب، وكل أثر أدبي ضربا من المتخيل، لم يكن له في يوم من الأيام صلة بالواقع، والغريب أنه يناقض بنفسه كثيرا من آرائه ومواقفه، وذلك في كتابه (القديم) : «في الشعر الجاهلي»، وكذلك بقي الجحد والإنكار في طبعته الجديدة باسم «في الأدب الجاهلي»، وكان من جملة ما أنكره فيه : «مسائل ابن الأزرق» التي يقول عنها إنها أساطير وضعت في سهولة ويسر[170].

والهدف من وراء إنكار الشعر الجاهلي هو ضرب عملية الاستشهاد بهذا الشعر على اللغة، وفي المقام الأول على تفسير القرآن الكريم !! وإذا سقط الشاهد سقط المستشهد عليه، وفي ذلك ما فيه من فساد النية، وسوء العاقبة، وتدمير وجدان الأمة المتمثل في

---

(166) أنظر تفسيره (التبيان).

(167) تفسيره (مجمع البيان).

(168) أنظر تفسيره (الكشاف).

(169) أنظر تفسيره (المحرر الوجيز).

(170) ينظر كتاباه : (في الشعر الجاهلي)، و(في الأدب الجاهلي).

رمز وجودها، وسر قوتها وعظمتها : «لغتها» التي تحيا بحياتها وتموت بموتها.

غير أن سقطة طه حسين لم تُفلت من عقاب، فقد تصدى للرد عليه جماعة كبيرة من علماء الأمة وحملة الأقلام ؛ فكان منهم العلامة المحقق المدقق مصطفى صادق الرافعي[171]، والشيخ الخضري[172]، ومحمد أحمد الغمراوي[173]، وغيرهم .. مما أحدث صدى في الحركة الفكرية المعاصرة.

إلا أن صيحة طه حسين قد وجدت من يصغي لها وربما يطري، وتأثرت أفكار رجال برأيه، فقد رأيت - فيمن رأيت- الدكتور جواد علي الدارس والباحث الكبير ممن يقول بانتحال (مسائل ابن الأزرق)، ويصرح أنها وضعت في العصر العباسي، ويدعو إلى البحث عن أقدم مورد وردت فيه إشارة إليها، قائلا : «فحينئذ يمكن تعيين الزمان الذي وضعت فيه بوجه تقريبي»[174].

وأصابع كثير من الباحثين الذين انساقوا مع هذا التيار تشير إلى أن المتهم - في الدرجة الأولى- بوضع هذه المسائل هو عيسى ابن يزيد المعروف بابن دأب الليثي البكري الكناني، أبو الوليد، الخطيب، الشاعر، الراوية، من أهل المدينة، من أكابر علماء النسب وأخبار العرب وأشعارهم.

كان ابن دأب يضع بالمدينة الشعر وأحاديث السمر، وينسب كلاما إلى العرب. وقد فاق أهل الحجاز أدباً وعلْما وعذوبة لفظ، ومعرفة شاملة بأخبار الناس وأيامهم عربا وعجماً، وكان لذيذ

---

(171) انظر كتابه القيم (تاريخ آداب العرب).

(172) انظر كتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي).

(173) انظر كتابه (النقد التحليلي لكتاب «في الأدب الجاهلي»).

(174) انظر كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 665/8، وبتفصيل من 663-665).

المفاكهة، طيب المسامرة، كثير النادرة، جيد الشعر، حسن الانتزاع له، معدوداً من نقلة الأخبار، ونقاد الأشعار، حظي عند المهدي العباسي حظوة لم تكن لأحد قبله [175] ؛ فكان يلازمه ويسمعه أحاديث السمر، وكان المهدي يعجب به أيما إعجاب، ويستنشده الأشعار، كما تذكر كتب الإخباريين كأبي الفرج الأصبهاني وغيره[176].

ونال ابن دأب نفس الحظوة أيضا عند الخليفة الهادي، حتى أصبح من مستشاريه، وأقرب الناس إليه[177]، وخاصة خاصته، في جده، وهزله، وفي مسامراته، التي ساق المسعودي في (المروج) بعض أخبارها[178]، ثم قال :

« ولابن دأب مع الهادي أخبار حسان يطول ذكرها، ويتسع علينا شرحها، ولا يتأتى لنا إيراد ذلك في هذا الكتاب ؛ لاشتراطنا فيه على أنفسنا الاختصار والإيجاز بحذف الأسانيد وترك إعادة الألفاظ»[179].

وقال الجاحظ، أثناء حديثه عن النسَّابين من العرب : «ومن بني كنانة، ثم من بني ليث، ثم من بني الشُّدَاخ : يزيد بن بكر بن دأب، وكان يزيد عالماً بالنسب، وراوية شاعراً. وهو القائل :

الله يعلم في علي علمَهُ وكذاك علم الله في عثمان»[180].

ثم قال : «وولد يزيد يحيى وعيسى، **فعيسى هو الذي يعرف في**

---

(175) الأغاني 2/2، 165/9، البيان والتبيين 323/1-334، تهذيب التهذيب 153/9.

(176) انظر الأغاني 165/9.

(177) انظر المحاسن والأضداد 138 و139.

(178) انظر مروج الذهب 328/3-331.

(179) المروج 331/3.

(180) البيان والتبيين 323/1.

العامة بابن دأب، وكان من أحسن الناس حديثا وبيانا، وكان شاعرا راوية،وكان صاحب رسائل وخطب، وكان يجيدهما جدا»[181].

وذكر السيوطي في (المزهر)، وهو يعدد علماء الأمصار، أن ابن دأب كان له شأن في المدينة المنورة قال : «فأما مدينة الرسول ﷺ فلا نعلم بها إماما في العربية، قال الأصمعي: أقمت بالمدينة زمانا ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحفة، أو مصنوعة، وكان بها ابن دأب، يضع الشعر وأحاديث السمر، وكلاما ينسبه إلى العرب، فسقط وذهب علمه، وخفيت روايته، وهو عيسى بن يزيد بن بكر بن دأب، يكنى أبا الوليد، وكان شاعرا، وعلمه بالأخبار أكثر»[182].

وفي ابن دأب هذا يقول معاصره الأديب الإخباري الشاعر محمد بن مُناذِر موصيا بالرواية والأخذ عن الإمامين : مالك بن أنس، وابن عون، ومحذّراً من الرواية عن ابن دأب :

ومن يبغي الوَصاة فإن عندي ... وَصاة للكهول وللشباب

خذوا عن مالك وعن ابن عون ... ولا ترووا أحاديث ابن دأب[183]

وتوفي ابن دأب، هذا، سنة 171 هـ، قال ابن قتيبة : وله عقب بالبصرة[184].

أقول : ولكن تعميم الحكم بوضع هذه المسائل كلها فيه غلو كبير، وفيه ردّ - بغير موجب - لما ثبت نقله من هذه المسائل عن الأثبات الثقات، الذين سبق لنا ذكر بعضهم، لأن ألفاظا كثرة عند الدارسين لا توضع في مواقعها من البحث، والدراسة، مثل «جميع»، و«كل»، و«كافة» وما شابهها، فكثيراً ما تنعكس سلبياتها على أثر الدارس ...

(181) نفسه 324/1.

(182) المزهر 413/2-414، وانظر تهذيب التهذيب 153/9.

(183) عيون الأخبار 139/2.

(184) انظر المعارف 234، والأعلام، للزركلي 298/5.

على عكس النظرة التي فيها اعتدال وقبول للأشياء، والتوسط فيما ينبغي فيه التوسط ؛ فرفْضُنا لكل هذه المسائل فيه بعد عن الصواب، وإجحاف بثقة من نقل بعضها من الثقات، كما أن قبولنا بها كلها في ما يناقض الحقيقة والواقع لأن تكثيرها وتضخيمها أمر محتمل الوقوع، وقد كذب على سيد الأولين والآخرين !! وقد ثبت عندي أثناء دراستي لهذه المسائل ونقدها نماذج منها، لا يمكن قبولها بأي حال من الأحوال، ولا عدّها من (مسائل ابن الأزرق)، مقيما - في كثير من المواقف- الحجج اللغوية، والتاريخية، والنقدية وغيرها على عدم صحتها.

ومن أولئك الرواة الثقات الذين نقلوها ودوّنوها في مجموعات، أو ضمن كتبهم، أو نصوا على صحة قصة نشأتها هؤلاء الأعلام :

1 - أبو عُبيد القاسم بن سلام (ت 244هـ) ؛ فقد سبق قريبا أنه نص على أصل هذه المسائل ونشأتها، وأورد نماذج من استشهادات ابن عباس على معاني كلمات قرآنية، وذلك في كتابه (فضائل القرآن)[184].

2 - المبرد محمد بن يزيد المولود بالبصرة والمتوفى سنة 286هـ، أبو العباس أحد الأئمة الكبار في الأدب والنقد والأخبار، كان إمام العربية ببغداد في زمنه، من أشهر كتبه (الكامل) في الأدب واللغة والأخبار.

وقد نص في كتابه هذا على (مسائل ابن الأزرق)، وقصة نشأتها بتفصيل، ومساءلة ابن الأزرق، ومعه نجدة الحروري، ونفر من الخوارج، لابن عباس، واستماع ابن عباس في هذه الجلسة لقصيدة عمر بن أبي ربيعة الرائية، وحفظ ابن عباس لها وإنشادها

(184) انظر كتابه (فضائل القرآن ومعالمه وآدابه 2/173-175) بدراستي وتحقيقي.

من حفظه في الحال ... ثم ساق المبرد طائفة يسيرة من تلك المسائل، وكفى بالمبرد شاهداً وناقلا ..[185].

3 – أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، أحد نبغاء أواسط القرن الثالث الهجري، ولم يعرف – بالتحديد– تاريخ وفاته. نصّ هو أيضا على قدوم نافع بن الأزرق إلى ابن عباس، وسؤاله عن القرآن، ومخاطبة ابن عباس له بقوله :

«يا نافع ؛ القرآن كلام الله عز وجل، خاطب به العرب [بلفظها] على لسان أفصحها ؛ فمن زعم أن في القرآن غير العربية فقد افترى؛ قال الله تعالى : ﴿قرآنا عربيا غير ذي عوج﴾»[186].

ثم عقد القرشي فصلا بعنوان (في القرآن مثل ما في كلام العرب)، أورد فيه كلمات وآيات كثيرة، وذكر لكل واحدة منها شواهد مناسبة لها من الشعر العربي، ومن ضمن تلك الشواهدلاحظت شواهد توجد عندنا في (مسائل ابن الأزرق)[187].

4 – الإمام الطبري محمد بن جرير (المتوفى سنة 310 هـ) شيخ المفسرين، وشيخ المؤرخين الذي انتهت إليه روايات التفسير بالمأثور، فجمعها، وفحصهاونقدها متْناً وسنداً، وقارن الأقوال، ورجح بعضها على بعض، واحتكم في جميع تحليلاته إلى صحة اللغة، والشواهد الشعرية، فأصبح تفسيرهُ زاخراً بها.

وقد ذكر مجموعة من (مسائل ابن الأزرق)، ونص على صاحبها في مواضع من تفسيره، لا يرى في ذلك غضاضة، وإن كان هو من أهل السنة، وتفسيره أيضا على وجهة نظر أهل السنة، بينما ابن الأزرق معدود في أهل البدع والأهواء والضلالات، لأن نشر العلم

(185) انظر الكامل بشرح المرصفي / المجلد 4 ج 7/154-166.

(186) جمهرة أشعار العرب 1/2. والآية من سورة الزمر 28.

(187) انظر جمهرة أشعار العرب 1/3-24.

والتسامح المذهبي يقضيان بوجوب إيجاد التواصل والحوار، مهما اختلفت الآراء والمذاهب ...

5 - الإمام ابن الأنباري محمد بن القاسم بن محمد أبو بكر، المولود في الأنبار (على الفرات) سنة 271 هـ والمتوفى ببغداد سنة 328 هـ كان من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، ومن أكثر الناس حفظا للشعر وللأخبار، كان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت شاهد في القرآن، وله مؤلفات قيمة، منها في ميدان القراءات : كتابه الشهير (إيضاح الوقف والابتداء)[188].

وقد رأيته ذكر في هذا الكتاب قصة نشأة (مسائل ابن الأزرق) بتفصيل، ونقل أخبارا عن ابن عباس، وعن الصحابة عموما حول لغة العرب وشرفها، وفضل تعلمها، وتفسير القرآن، فيما يتعلق منه بالجانب اللغوي، والاستشهاد عليه بالشعر، في مقدمة مهمة لكتابه، ثم ساق خبر مقدم ابن الأزرق إلى ابن عباس، وما كان من مساءلته عن هذه المسائل التي ساق منها - فيما أحصيت - خمسين مسألة[189].

6 - الإمام الطستي أبو الحسين عبد الصمد بن عليّ بن مكرم الطستي البغدادي (المتوفى سنة 346 هـ عن ثمانين سنة). قال ابن العماد الحنبلي : روى عن أبي بكر بن أبي الدنيا وأقرانه، وله جزء معروف[190].

أقـــول : المراد بهذا الجزء المشار إليه هو جزء حديثي بمكتبة الظاهرية/مجموع 80، إضافة إلى «مسائل الطستي»، أي (مسائل ابن الأزرق) التي رواها وجمعها الطستي رحمه الله. وهي أوسع ما

(188) طبع في جزأين كبيرين، ضمن مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق (1390 هـ /1971م.

(189) انظر ج 61/1-99.

(190) انظر شذرات الذهب 373/2. وهو ممن فات ذكره الزركلي في (الأعلام).

جُمع من (مسائل ابن الأزرق)، بالنسبة لبقية الرواة الآخرين، فبلغ عددها عنده حوالي ثلاثمائة مسألة.

7 – الإمام الطبراني : أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، من كبار المحدثين، أصله من طبرية بالشام، ولد بعكًا سنة 260 هـ، ورحل كثيراً في طلب العلم والتحصيل، وتوفي بأصبهان سنة 360 هـ.

له ثلاثة معاجم في الحديث : الصغير، والكبير، والأوسط، مع مؤلفات أخرى، وقد نص بدوره أيضا في (المعجم الكبير) على مسائل ابن الأزرق، وذكر منها طائفة مهمة بلغت إحدى وثلاثين مسألة[191].

8 – الإمام الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر (المتوفى سنة 807هـ نقل هذه المسائل عن الطبراني، وذكرها في كتابه (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) في جزأين منه، ومحّص أسانيد الرواية، وقد جاء في آخر المسائل قوله : «رواه الطبراني، وفيه جويبر، وهو ضعيف»[192].

9 – الإمام الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله المصري الشافعي، المولود بالقاهرة سنة 745 هـ وتوفي ودفن بالقرافة الصغرى سنة 794 هـ. من مؤلفاته القيمة كتاب (البرهان في علوم القرآن) أشار في الجزء الأول منه في (النوع الثامن عشر : معرفة غريب القرآن) إلى هذا الموضوع، ونص فيه كذلك على وجوب معرفة لغة العرب، وأقوال الصحاب والصدر الأول في ذلك، ومنهم ابن عباس الذي يقول: «إذا سألتموني عن غريب اللغة فالتمسوه في الشعر ؛ فإن الشعر ديوان العرب»[193]، ثم ساق مسألة ﴿الليل وما وسق﴾[194].

(191) مخطوط (المعجم الكبير) للطبراني في مكتبة جامعة الدول العربية بالقاهرة، رقم 489، ثم طبع بمصر في 25 مجلداً و(مسائل ابن الأزرق توجد منه في ج 10/304-312).

(192) انظر ج 6/303-310 و9/278-284.

(193) انظر البرهان 1/292-293.

(194) الانشقاق 17.

ونص كذلك على «مسائل ابن الأزرق» باسمها، قائلا : «ومسائل نافع له عن مواضع من القرآن، واستشهاد ابن عباس في كل جواب ببيتٍ ذكرها الأنباري في كتاب «الوقف والابتداء» بإسناده ...»[195].

10 – الإمام السيوطي نادرة الزمان، ودائرة معارف كل عصر وأوان، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي بن أبي بكر بن محمد الخضيري، الإمام الحافظ المؤرخ الأديب، بلغت مؤلفاته حوالي 600 كتاب في كل ضروب الفكر والمعرفة، ولد في القاهرة سنة 849 هـ، ونشأ يتيما، وهمته القعساء دفعته إلى بلوغ مرتبة العظماء، الذين بيضوا وجه التاريخ، ورفعوا رأس أمتهم عاليا. وتوفي بالقاهرة أيضا سنة 911 هـ.

من مؤلفات السيوطي : (الإتقان في علوم القرآن)، و(الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، وقد أورد في كل منهما كثيرا من (مسائل ابن الأزرق)، غير أنها مجتمعة في (الإتقان)[196]، وموزعة على أجزاء (الدر المنثور) ؛ فبلغ عددها في (الإتقان) مائة وتسعين مسألة وفي الدر المنثور ما يزيد على مائتي مسألة.

وسأتناول الحديث في الفصل القادم إن شاء الله عن دراسة المسائل، ومدى ما بلغه جهد الدارسين لها في عصرنا الحاضر.

دراسة مسائل ابن الأزرق

وإذا كانت (مسائل ابن الأزرق) قد عرفت عبر الأعصر الماضية عمليات الرواية والجمع، والتدوين، ولم تتجاوزها، فإن العصر الحاضر قد عرف مجهودات طيبة بذلها علماء في خدمة هذه المسائل، ودراستها، كل حسب نظرته لأبعادها المعجمية، أو اللغوية، أو الأدبية، أو التفسيرية.

---

(195) البرهان 293/1-294.

(196) انظرها في (الإتقان 55/2-88).

وكان رائد الميدان - فيما أعلم- هو محمد فؤاد عبد الباقي، خادم الكتاب والسنة، المعروف بتحقيقاته العلمية، ومعجمياته الدقيقة، وخبراته الواسعة في هذا المجال التي تغني شهرتها عن ذكرها، وإحصائها.

ومن بين معاجمه (معجم غريب القرآن) الذي استخرجه من صحيح الإمام البخاري، ورتبه على حروف المعجم، وألحق بآخره (مسائل نافع بن الأزرق) ؛ فقد جاء في آخر المعجم، ما يلي : «هذا آخر «معجم غريب القرآن». ونُقفّي من بعده بمسائل نافع بن الأزرق لابن عباس، لتشابه موضوعها بموضوعه»(197).

ونص على أنه اعتمد في روايته لهذه المسائل على (الإتقان) للسيوطي، مبتدئا بالتمهيد المعروف عن ظروف نشأة تلك المسائل، وتحدث أيضا عن صيغة السؤال والجواب المتبعين من بداية المسائل إلى نهايتها في الحوار بين ابن الأزرق وابن عباس ...

ثم وضح محمد فؤاد عبد الباقي منهجه الذي سيتبعه في ترتيب تلك المسائل، وهو المنهج المعجمي المرتب على الحروف، وذلك بعد رد الكلمة القرآنية إلى أصلها اللغوي الاشتقاقي، على عكس ترتيبها عند السيوطي، الذي يعد جمعا، وليس بترتيب ؛ فهو ليس على ترتيب القرآن في المصحف، ولا على ترتيب السور، ولا على ترتيب المعاجم، ويظهر أنه كان - في الغالب - جمعا لما كان مدونا، فتم نسخه وتسجيله كما هو، مع بعض التقديم والتأخير، إذا قارناه بمخطوطة مسائل الطستي، أو مخطوطات (مسائل ابن الأزرق).

وعمل محمد فؤاد عبد الباقي كان مركزا مبنيا على الاختصار ؛ حيث يكتفي بذكر معنى الكلمة في الآية، ثم يسوق لها شاهدها الشعري، قال :

---

(197) انظر صفحة 233.

«وقد آثرت ترتيب هذه المسائل على حسب أوائل حروف المادة التي منها اللفظة الغريبة، واكتفيت بذكر معناها مع الشاهد الشعري»[198].

وقد اعتمد في عمله على ثلاث نسخ من (الإتقان) طبعة الأزهر 1318 هـ، والطبعة الموسوية 1287هـ، ومخطوطة بتاريخ 990 هـ[199].

وذكر بعض الصعوبات التي واجهته نتيجة التصحيف والتحريف في تلك النسخ كلها، حتى يضيع محل الشاهد في بعض الشواهد، مما جعله يضاعف الجهد والتنقيب ؛ قال، متحدثا عن تلك النسخ :

«وكلها مشحونة بالخطأ والمسخ والتشويه والتحريف والتصحيف، وقد يورد البيت وليس فيه محل الشاهد. وهذا ما جعلني أنقر عن كل شاهد تنقيرا، وأمعن في الفحص عنه ما وسعه جهدي و﴿ لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها ﴾»[200].

ثم بين منهجه فيما توصل إلى معرفته من تلك الشواهد، ومنهجه فيما لم يتوصل إليه منها، متحليا بتواضع العلماء، معترفا بالقصور البشري عن إدراك ما لا يطاق، قال :

«فما هديت إليه أثبته صحيحا مع ذكر موضع تخريجه، وما ضاق عنه ذرعي تركته بنصّه وأتبعته بهذه النجمة(*) عسى أن يتسهل لغيري ما تصعب عليّ، وينْجلي له ما أحاط به من ظلمات بعضها فوق بعض، وفوق كل ذي علم عليم»[201].

---

(198) معجم غريب القرآن 236.

(199) نفسه.

(200) نفسه صفحة 237 والآية من سورة الطلاق 7.

(201) نفسه.

أقــول : وقد أحصيت الشواهد ذوات النجوم عند عبد الباقي رحمه الله، أي التي لم يتوصل إلى معرفتها، فبلغ عددها ثمانين شاهداً.

وقد خدمت هذه المسائل أيضا ودرستها من الجانب اللغوي المحض أستاذتنا الدكتورة عائشة عبد الرحمن، وذلك في آخر كتابها : «الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق» حيث جعلتها ملحقة بآخر «الإعجاز البياني للقرآن»[202].

وبذلك أصبح الكتاب بشقيه يؤلف دراسة قرآنية ذات محورين :
الأول : يتعلق ببلاغة القرآن وإعجازه، وهو جانب مهم استغرق الإمام الزمخشري حياته من أجل إبراز معالمه.

الثـاني : يتعلق بلغة القرآن، وفحص سر الكلمة فيه، وما مدى التطابق بينها، وبين اللفظ التفسيري الذي استعمله ابن عباس، ثم ما مدى تطابقهما معا مع المفردة في البيت (الشاهد الشعري).

وهو مجهود كبير يحتاج لمواصلة الجهد، والصبر والتأني، والمقارنة فيما بين المعاجم اللغوية، زيادة على عرض الآيات القرآنية ذوات النسق الواحد، واستخلاص ما بينها من فوارق وظواهر في عرض مختلف السياقات القرآنية ...

ومنهج الدكتورة عائشة في خدمة هذه المسائل لخصته بنفسها قائلة : «وتتجلى محاولتي فيها، غير مسبوقة فيما أعلم، إلى النظر فيها مسألة مسألة، لنرى ما إذا كانت الكلمة القرآنية يرادفها ما فسرها به ابن عباس، أو أن تفسيره إنما هو على وجه الشرح والتقريب الذي لا سبيل إلى سواه في تفسير كلمات الكتاب المعجز»[203].

---

(202) انظر صفحة 267-507 (نهاية الكتاب).

(203) انظر صفحة 276.

ومن حيث ترتيبها للمسائل، فقد أبقت على ترتيب السيوطي في (الاتقان) ورقّمت المسائل بأرقام مسلسلة ...

أما الدكتور إبراهيم السامرائي، فقد كان أيضا ممن اعتنى بهذه المسائل وحققها، وطبعها باسم «سؤالات نافع بن الأزرق»، ولا نعرف كيفية عمله في الكتاب، ولا مقدار الجهد الذي بذله، ولا الجانب الذي ركز عليه لأن كتابه لم يتيسر لنا الحصول عليه، رغم استمرار البحث عنه لفترة طويلة(204).

ثم يأتي دور الشيخ أبي تراب الظاهري، فيؤلف كتابه (شواهد القرآن)، ويخصص الجزء الأول منه لـ«مسائل ابن الأزرق».

فيذكر أولا السند المعروف لرواية هذه المسائل عند السيوطي، ثم بدأ بالمسائل كما هي مرتبة في الإتقان للسيوطي، ولكني رأيت تأثير محمد فؤاد عبد الباقي واضحا فيما يتعلق بتخريج بعض الشواهد عند أبي تراب.

ومنهج أبي تراب يتخلص في كونه يورد المسألة من مسائل ابن الأزرق بتمامها، سؤالا، وجواباً، وشاهدا، ثم يناقش التفسير اللغوي، ويسيح سياحة مركزة موفقة، مع معاجم اللغة على اختلافها، والحق يقال : إنه فارس ميدان اللغة، والخبير المطلع على أسرارها، ودقائقها ...

غير أننا نراه في أغلبية شواهد (مسائل ابن الأزرق) لا يخص لها ولو كلمة واحدة، من حيث أسماء الشعراء، وأوزان بحورهم، ومناقشة معاني تلك الشواهد، أو دراستها، أو نقدها، أو التطرق إلى ما يمكن أن يقال حولها من صحة، أو انتحال أو غير ذلك.

فإننا وإن كنا نُسَرُّ بالبسط اللغوي الذي يقدمه، فإننا نشعر

(204) طبع كتاب «سؤالات نافع بن الأزرق» في بغداد سنة 1968م.

وهو ينتقل بنا حيث يضع ثلاث نجمات هكذا (***) من مسألة إلى أخرى، نشعر بأن المسألة والشاهد كأنه لم يقل عنهما شيئا، في حين يستمر في عرض الشواهد الأخرى الإضافية المتعلقة بموضوعه اللغوي.

وبتعبير آخر، وبكلمة موجزة، فإن المجهود الذي أعطى لمضمون عنوان جزئه الأول، وهو (مسائل ابن الأزرق) لا يعد شيئا مذكورا بالنسبة لحجم الجزء الكبير، وبالنسبة لمئات الشواهد من غير مسائل ابن الأزرق التي اشتمل عليها الكتاب.

وعلى كل فإن الشيخ أبا تراب لغوي فاحص دقيق في إدراكه لأسرار اللغة، والخوض في عبابها الزاخر، وإنما أقول : كان الأولى أن يقف وقفة أطول عند كل مسألة من هذه المسائل فيدرسها بهذا التعمق المعهود فيه.

وأخيرا يأتي دور الدكتور عبد الرحمن عميرة الذي نشر (مسائل الإمام الطستي). وقال : إنه **رتب أصولها، وحقق نصوصها،** وأخرجها للناس تحت عنوان مُغْرٍ، وهو «من مكتبة التراث»!!

وأنا أقول، إحقاقا للحق، وإزهاقاً للباطل، وإنصافا لحرمة التراث، مع إشفاقي على حال الدكتور عميرة، وحال أمثاله ممن يفسدون العلم، ويشوهون التراث، والتراث رسالة فكرية، وأمانة علمية يقدرها العلماء المخلصون حق قدرها، من أمثال عبد السلام هارون، وأحمد محمد شاكر ومحمد أبي الفضل إبراهيم، والسيد أحمد صقر، وعبد العزيز الميمني الراجكوتي، وعبد الفتاح أبي غدة، وغيرهم من العلماء المخلصين حقا للتراث الإسلامي والذين سكنوا قلوبنا وعقولنا أحياء وأمواتا، وتأثرنا بمنهجهم القويم، وإخلاصهم العظيم، وترسمنا خطاهم بحول الله.

أقول : ليس هناك أصول، ولا ترتيب للأصول، ولا نصوص، ولا تحقيق للنصوص !! وإنما هناك مهزلة فاضحة، وكارثة علمية خطيرة، من البداية للنهاية !!

وكَشْفُ قضية الدكتور عميرة بتفاصيلها تحتاج إلى مجلدات، وقد حاولت أن أعطي خلال دراستي التطبيقية لمسائل ابن الأزرق كثيرا من نماذج أخطائه العلمية التي لا تغتفر، وأذكر بعضها فقط -هنا- للتدليل على مدى الاستهانة بحرمة العلم عنده !

أولا : سماها (مسائل الإمام الطستي)، ولم يقدم كلمة واحدة تتضمن التعريف بهذا الإمام الجليل الذي يبيع فكره للناس !!

ثانيا : أين أصول الكتاب التي يتحدث عنها ويقول : إنه رتّبها، وكيف هو هذا الترتيب العجيب الذي يتحدث عنه ؟ إننا سنرى عكس ما ادعاه !

ثالثا : مسائل الطستي تشتمل - حسبما في المخطوطة الأصلية بدار الكتب المصرية - على حوالي 280 مسألة. **أنا أحصيت ما جمعه الدكتور عميرة ففاق 400 مسألة !** فمن أين له بهذا العدد الضخم ؟! والحَكَم بينه وبين قرائه (الأبرياء) أن يطلعهم على مخطوطة الطستي إن كان حقا يكنّ لهم إخلاصا وتقديراً واحتراماً.

رابعا : إذا كان يتعامل - حقا - مع مخطوطة الطستي فما علاقة رواية ابن الأنباري -مثلا- في (الوقف والابتداء) بما في صلب ما يعتبره من (مسائل الطستي)؟!(205)، وما علاقة (مسائل الطستي) بعبد بن حميد؟ يقول الدكتور عميرة : «وأخرج عبد بن حميد...»(206).

وما علاقة (مسائل الطستي) أيضا بالطبراني؟ يقول الدكتور : «وأخرج الطبراني عن ابن عباس ...»(207).

(205) تكرر النقل عن ابن الأنباري في (الوقف والابتداء) من خلال (مسائل الطستي) فانظره !!

(206) انظر -مثلا- ج 90/1 وقد تكرر ذلك !

(207) انظر -مثلا- ج 77/1.

خامسا : -كيف ننسب للطستي عدة مسائل (هي موجودة عند الدكتور عميرة) على أنها من (مسائل ابن الأزرق)، ونستشهد على تلك المسائل بشواهد لشعراء ولدوا وعاشوا بعد ابن عباس وابن الأزرق بفترات زمانية ! في أشياء أخرى مخجلة تفوق الحصر يدرك خطأها طلاب المرحلة الابتدائية أو الإعدادية ؟!!

سادسا – أما عن التحقيق والتدقيق فحدّث ولا حرج ؛ فأغلب المسائل، وأغلب الشواهد لم يقل فيها كلمة واحدة، وإذا ما قال شيئا، فكل الصيد في جوف الفرَا !![208].

وإذا حصلت منه فلتة، وحاول التعريف بشاعر، فإنه يضرب هذا الإسم بذاك ويستخرج منه العجائب والغرائب ! وكمثال واحد على ذلك نأخذ ما جاء في (ج 36/1) عندما ساق مسألة (خالدون) التي استدل عليها ابن عباس بقول عدي بن زيد :

فهل من خالد إما هلكنـا   وهل بالموت يا للناس عـار

فالمعروف عند العلماء أن عدي بن زيد هذا من أقدم شعراء الجاهلية، من نصارى «العبَاد» بالحيرة، وله ديوان شعر، فيه هذا الشاهد ... وقد درست هذا الشاهد في موضعه، وترجمت لعدي بن زيد بما فيه الكفاية.

أما الدكتور «عميرة» فقال في ترجمته : «هو عدي بن زيد بن مالك بن عدي بن الرقاع : شاعر كبير من أهل دمشق، يكنى أبا داود، كان معاصرا لجرير، مهاجيا له، مقدما عند بني أمية، مداحا لهم، خاصا بالوليد بن عبد الملك ... مات في دمشق عام 95 هـ» !! وهذا غَيْضُ من فَيْض!![209].

---

(208) «الفرَا» الحمار الوحشي، وجمعه فِرَاء. وانظر معنى المثل في كتب الأمثال.

(209) أي قليل من كثير، وانظر مختلف كتب الأمثال.

منهج عملي في خدمة المسائل

قبل البدء في العمل قمت بجمع هذه المسائل من مخطوطات، ومطبوعات ؛ فكان من جملة المخطوطات :

1 – مخطوطة (مسائل الطستي) الموجودة بدار الكتب المصرية.

2 – مخطوطة (مسائل ابن الأزرق)، في مجموعتين بالمكتبة الظاهرية بدمشق.

3 – مخطوطة (مسائل ابن الأزرق) بالمكتبة الوطنية ببرلين، وهي مأخوذة من (الإتقان) للسيوطي حرفيا، مع بعض التصرف في العبارات المختصرة، ومع نقص عما في الإتقان بـ (42) مسألة في سياق واحد، وبعضها متفرقة، ووقع التقديم والتأخير في مسألة واحدة، بالنسبة لترتيبها مع ما في الإتقان.

4 – مخطوطة (مسائل ابن الأزرق) التي رواها الطبراني في (معجمه الكبير) بمكتبة جامعة الدول العربية.

وكان من جملة المطبوعات المشتملة على (مسائل ابن الأزرق) :

1 – الكامل للمبرد محمد بن يزيد.

2 – إيضاح الوقف والابتداء، لابن الأنباري.

3 – المعجم الكبير للطبراني، طبعة القاهرة.

4 – البرهان في علوم القرآن، للزركشي.

5 – الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي.

6 – الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي.

7 – سفينة الراغب ودفينة المطالب، لمحمد الراغب الوزير، ذكر فيه مسائل ابن الأزرق من صفحة 432-438 نقلها من الاتقان للسيوطي .. وأثبت 49 مسألة بترتيب الإتقان، وآخر شاهد ذكره هو :

ومنا الذي لا قى بسيف محمـد فحسَّ به الأعداء عرض العساكر

ثم قال بعد هذا، مبديا رأيه في سبب اقتصاره على ذكر بعض المسائل :

«وهذه المسائل المعزوَّة لنافع بن الأزرق تبلغ نصف كراس، كلها على هذه الوتيرة، وأكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب[210]، ولذلك اكتفينا بهذا القدر. ومن هذه المسائل ما ذكره المبرد في (الكامل) في أثناء قصة الخوارج»[211].

وبعد جمع المخطوطات والمطبوعات، وقراءتها قراءة فاحصة متأنية، لأكثر من عقدين من الزمن قمت بالمقارنة الدقيقة – جهد الطاقة– فيما بينها كلها، وضبطت الروايات المختلفة، واستعنت في جميع مراحل البحث والتنقيب والدراسة بكثير من المصادر والمراجع المهمة التي استقيت منها صحة المادة، وصواب الرواية، وسداد الرأي، فكان كل ذلك والحمد لله خير زاد تزودت به في هذا الطريق الصعب الشاق، المر الحلو في آن واحد.

واختلف أصحاب تلك المصادر والمراجع في عدد المسائل ؛ إذ كان منهم المقل الذي اكتفى بالمسألة، أو المسألتين، أو ما دون العشرة، وكان منهم من ذكر إحدى وثلاثين مسألة، وهو الطبراني في (المعجم الكبير)، ومنهم من ذكر (50)مسألة، وهو ابن الأنباري في (الوقف والابتداء)، ومنهم من ذكر (190) مسألة، وهو السيوطي في (الإتقان)، وبلغ ما عنده في (الدر المنثور) (284) مسألة فيما أحصيته ونقلته، وتجاوزت مخطوطة الطستي هذا العدد بقليل.

---

(210) **أقـول** : هذا الكلام، لم يقله أحد غيره ! بل كلها صالحة للسؤال والجواب، وإنما يجب التعامل معها بالنقد البنَّاء.

(211) انظر سفينة الراغب صفحة 438 وما بعدها.

فبلغ مجموع عدد المسائل، باعتبار تنوع الشواهد، أو تعددها، للمسألة الواحدة حوالي (330) مسألة.

وكانت صياغة السؤال والجواب في تلك المسائل تختلف من رواية لأخرى ؛ فمنها في سؤال ابن الأزرق : (أخبرني عن قول الله تعالى كذا وكذا ...)، و(أرأيت قول الله تعالى كذا ...)؟، و(هل تعرف العرب ذلك)؟، و(هل كانت العرب تعرف ذلك قبل أن ينزل الكتاب على محمد ﷺ؟).

ومنها في جواب ابن عباس : «أما سمعت قول الشاعر ..»، «أما سمعت الشاعر وهو يقول ...»، «ألم تسمع ما قال الشاعر ...»، أو فلان (الشاعر باسمه)..

أما عن ترتيبها فقد ارتأيت بعد أن تجمع لدي هذا الكمُّ الهائل من (مسائل ابن الأزرق)، وما جمع كل واحد من أولئك الرواة يختلف عن الآخر في طريقة جمعه، ارتأيت أن أمزج فيما بينها جميعا، وأرتبها على ترتيب حروف المعجم، حسب طريقة محمد فؤاد عبد الباقي.

وألزمت نفسي بتوثيق كل مسألة أذكرها ؛ إذ التوثيق هو أساس صحة العمل، وخاصة في ميدان التراث، وكل نتائج البحث متوقفة عليه، وتابعة له، سلبا وإيجابا.

والجانب اللغوي في هذه المسائل يعد المحور الأساسي الذي تدور حوله (أي التفسير اللغوي للقرآن الكريم) ؛ وخلاصة الأمر أن ابن الأزرق استشكلت عليه ألفاظ، فطلب من ابن عباس أن يفسرها، ويستدل على تفسيره اللغوي بما يوافق كلام العرب، وبما عرفوه في أشعارهم جاهليها وإسلاميها ..

وما رأينا قط ابن الأزرق يسأل عن غير اللغة في هذه المسائل،

من أولها إلى آخرها، وإن كانت له أسئلة أخرى كثيرة لابن عباس منتشرة في كتب التفسير والمذاهب والتاريخ تتعلق بالفقه، والتوحيد وغيرهما ..

وتتبعت في معالجة كل مسألة المراحل الآتية :

1 - أورد نص المسألة بتمامها ؛ سؤالا، وجوابا، وشاهدا، بعد أن أثبت أصل الكلمة القرآنية (أي الحروف المكونة لها)، ثم أضع بين هلالين الكلمة القرآنية.

2 - تخريج المسألة ؛ حيث أذكر من أخرجها، مبتدئا بالمخطوطات، ثم بالمطبوعات وبالمصادر القديمة، ثم بالمراجع ذات الأهمية.

3 - أتبع ذلك بتخريج الآية، أو الآيات التي وردت فيها المفردة المسؤول عنها، محددا سورتها ورقمها. وقد أحيل في بعض الأحيان على المعجم المفهرس لألفاظ القرآن إذا تعددت ألفاظ المادة.

4 - القراءات في الكلمة والآية، إذا كانت هناك قراءات غير قراءتنا. وذلك لتبين وجه قراءة ابن عباس في الآية، لارتباطها بالتفسير الذي ذكره، وقد نجد لابن عباس عدة قراءات في الآية الواحدة، وذلك ما يحملنا على التأمل والبحث، وتخريج تلك القراءات، حتى نرى منها ما يوافق تفسيره للآية ...

5 - تفسير ابن عباس للمسألة، ومقارنته بتفاسيره وأقواله الأخرى في التفسير المنسوب إليه (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس)، ثم في التفسير المنقول عنه أيضا في المصادر والمراجع المعتمدة، مثل ما ورد في صحيح البخاري، وما نقله الطبري، وابن حجر، والعيني، والشوكاني، وأصحاب التفاسير اللغوية الأولى كالفراء في (معاني القرآن)، وأبي عبيدة معمر بن المثنى في (مجاز

القرآن)، والأخفش (الأوسط) سعيد بن مسعدة في (معاني القرآن)، وأبي إسحاق الزجاج في (إعراب القرآن ومعانيه)، وأبي جعفر النحاس في (إعراب القرآن)، وسواهم من أهل العلم والتحقيق...

ولطالما عقدت مقارنات بين وجه تفسيره في المسائل، والوجه المروي عنه في غيرها، مستعرضا في ذلك أيضا أقوال جمهرة المفسرين، واللغويين في تحديد دلالة الكلمة قصد الوصول إلى الوجه الذي ترتاح له النفس، ويطمئن له القلب مما قصده ابن عباس رضي الله عنهما.

وقد تكون الكلمة المسؤول عنها غير عربية الأصل، أو هي بلغة بعض القبائل العربية ؛ ففي الحالة الأولى نبحث عن صحتها، وتخريجها في المعربات، وفي الحالة الثانية، نبحث عما ورد في القرآن من لغات القبائل، وذلك عن طريق المعاجم وكتب هذا الشأن وبذلك يتضح الصواب في دراسة المسألة...

6 – شاهد المسألة، وأبحثه من عدة جوانب :

أ – نسبته ؛ قد يَرِدُ البيت مرسلا، فأقول بالبحث عن إيجاد إسناده، وغالبا ما أوفق في ذلك، وقد يبقى على إرساله لعدم معرفة العلماء بقائله، لسبب من الأسباب، قد يكون الوضع، وقد يكون غيره..

وقد يرد البيت مسندا إلى قائله، فتصح النسبة عندنا، وكفى الله المومنين القتال، وقد ينسب البيت، ولكننا نكتشف أن نسبته غير صحيحة، وذلك باعتمادنا ضوابط ومقاييس نقدية، منها ما يرجع للزمان، أو للمكان، ومنها ما يرجع للغة المستعملة عند الشاعر، ومنها الموضوع الذي يطرقه ؛ فقد يكون فيه من الإيحاءات والدلالات ما يضع أيدينا على مفتاح الحل المستعصي ..

وكذلك قد يرد الشاهد ونسبته متنازعة متدافعة بين أكثر من شاعر، كما في مسألة (الوسيلة) -مثلا- ؛ فقد نسب لعنترة، ونسب لخزز بن لَوْذَان السدوسي، ونسب لغيرهما، كما بينت ذلك في قسم التطبيق على الشواهد ...

ب - بحـــره : وقفت عند بحور هذه الشواهد بعناية وتأمل وتمحيص، ونسبت كل شاهد لبحره من البداية للنهاية، وأصلحت بعض الشواهد التي كانت مكسرة، وبينت وجه الصواب فيها، عن طريق الوزن والتفعلة والبحر العروضي، وعن طريق النقل والرواية إذا وجدا.

ولاحظت أن أكثر الأبحر المستعملة هي الطويل، والبسيط، والكامل، والوافر والمنسرح، والخفيف، والرمل، والمتقارب، على تفاوت فيما بينها.

ووجدت في بعض الشواهد عملية التلفيق بين صدر بيت، وعجز بيت آخر ذكرتها في مواضعها، وأرجعت البيوت الملفّقة إلى أصلها.

ج - رواياته : بذلت مجهودا متواصلا لاستقصاء روايات كل بيت، والبحث عمّا في كل رواية من أوجه الخطأ والصواب، بناء على المصادر والمراجع المعتمدة، كدواوين الشعراء : أصحاب الشواهد، ثم المجموعات الشعرية الأولى الموثقة، كالأصمعيات، والمفضليات، والجمهرات، وديوان الهذليين، وكتب الأمالي، وكتب النوادر، وكتب الحماسات، مثل حماسة أبي تمام، وحماسة البحتري، والحماسة الشجرية، وغيرها.

كما عولت كثيرا على أمهات المعاجم وكتب اللغة، والبلدان، ولا أحتاج لذكرها ..

وفي مقدمة كتب اللغة أيضا : كتب غريب القرآن، وغريب

الحديث، كما استأنست بروايات المفسرين للشواهد التي يعرضونها، ولا ينسبونها في الغالب، أو لا يتحرى أغلبهم في ذكرنسبة قائلها.

كما عولت كثيرا على كتب النقد، كالعمدة، لابن رشيق، ونقد الشعر لقدامة بن جعفر، وعيار الشعر، لابن طباطبا العلوي، وخزانة الأدب للبغدادي، والصناعتين، لأبي هلال العسكري وغير ذلك ...

وعولت كثيرا على كتب التصحيف والتحريف، مثل تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، للصَّفدي، وشرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، لأبي أحمد العسكري، وأخبار المصحفين له أيضا، وتصحيفات المحدثين لأبي هلال العسكري وسوى ذلك ...

ولم يعزب عن بالي – وأنا أناقش ألفاظ وروايات كل شاهد على حدة – أن احتمال التحريف في الشواهد وارد غير مستبعد، قام به من استجلب البيت وأدخل عليه تغييرات تكون مطابقة لصحة الاستشهاد عنده !

ورأيت نماذج من ذلك في هذه المسألة، منها على سبيل المثال شاهد (تُبسل) لزهير، وهو من قصيدته القافية المشهورة، وروايته في الديوان، وأوثق المصادر الأدبية والنقدية واللغوية هي :

وفارقتك برهن لا فكاك له ‏ ‏ ‏ ‏ يوم الوداع فأمسى الرهن قد غلقا

وفي بعض الروايات «وأمسى» بالواو، و«رهْنُها» بدل «الرهن» وكلها صحيحة وزنا ومعنى.

أما رواية عجز الشاهد في (مسائل ابن الأزرق) فهي هكذا : (يوم الوداع فقلبي مبسل غلقا *)!

وهكذا نلاحظ أنه تم استبدال «فأمسى الرهن قد» بـ «فقلبي مبسل». وقد أدليت في دراستي لهذه المسألة بحجج أخرى تؤكد وجهة نظري إن شاء الله.

ويشاء الله أن يتكرر نموذج آخر مع زهير أيضا في شاهد (كل بنان)، حيث استشهد به في (مسائل ابن الأزرق) على «بنان» برواية:

لدى أسد شاكي البنان مقذّف   له لبد أظفاره لم تقلم

ورواية الديوان وجمهرة المصادر والمراجع فيه : «شاكي السلاح» بدل «البنان» ! وقد أوسعت المسألة بحثا في موضعها أيضا.

وهناك شواهد كثيرة أخرى من هذا القبيل، تتبعتها - باهتمام- أثناء خدمتي للمسائل. ويصبح الاستشهاد بالبيت غير ذي جدوى، مع صحة روايات الأصول..

ودرست أيضا أغراض تلك الشواهد الشعرية، فوجدتها مختلفة متشعبة، فيها : الحرب والسلم، والحلم، والشدة، والفخر، والمدح، والهجاء، والرثاء، والكرم، والشجاعة، والرحلة والراحلة، والعفو، والانتقام، والخمر، والسكارى، والندامى، والبيع والشراء، والحزم، والجود، والعقوق، واللوم، والعتاب، والفرح، والغضب، والألم ...

وأغلب موضوعاتها تتعلق بالوصف الحسّيّ ؛ وصف السماء، الشمس، القمر، النجوم، السحاب، المطر، الرياح، الليل، النهار، الصواعق، الوابل، الصخور، الإعصار، الجبال، الرحال، التلال، البرد، النور، الظلام، كسوف الشمس، وكذلك وصف الحيوانات : الخيل، الجمال، الكلاب، الناقة، الصقور، العصافير، النَّعم، النحل والدَّبْر، البَكر، الأسد، الشبل الرأل، السقب، الطير ..

وكذلك الأصوات، مثل الخُوار، الحَفيف، الهمس، الأصداء، الهمهمة، المُكاء، التصدية، الزفير، البكاء، الهَرهرة ...

ومن مواضيعها أيضا : الألوان، كالبياض، والسواد، والأصفر، والفاقع، والأحمر، والأشهب ...

وكذلك وصف الحروب وأدواتها، من الأهبة والاستعداد، والكر، والفر، والمراوغة، والسيوف والرماح، والسهام ... مع ذكر الأسلاب والغنائم والأسرى ...

واشتملت على ذكر الأشجار والنباتات ... كالحنظل، والزهر، والبصل، والفوم، والثوم ...

ومنها ما تضمن التأمل في الحياة، والموت، وجهنم، والجزاء، والتوحيد، والبعث، والإيمان، وغير ذلك مما يستوجبه التأمل العميق، والأخذ من التعاليم السماوية ...

أما عن أعصر الشعراء أصحاب هذه الشواهد، فأكثرهم جاهلي (على اختلاف الأعصر الجاهلية)، ومنهم المخضرمون، وهم جماعة مهمة، ومنهم الإسلاميون، وهم قلة.

د - **مدى المطابقة** بين معنى الكلمة القرآنية، ومعنى الكلمة في البيت الشعري، وهي مسألة أساسية لفهم مدى التفاعل بين لغات العرب التي كانوا يألفون معانيها، ويستعملونها في حياتهم العملية، وبين لغة القران التي استوعبت تلك اللغة، وزادت عليها ألفاظا ومعاني جديدة، لها مفهوم خاص في المصطلح الإسلامي، وذاك ما عالجته في مواضعه بقدر الجهد والاستطاعة.

خاتمة :

إن اختياري لموضوع شواهد التفسير عند ابن عباس في مسائل ابن الأزرق، لم يكن وليد الصدفة، وإنما عن شغف بالموضوع، واقتناع بأنه يمثل جانبا مهما من تراث التفسير اللغوي للقرآن الكريم في الأمة الإسلامية، وخاصة عندما تمازج فيه الجانب الأدبي (الشعر) بالجانب اللغوي الأصيل..

ولقد كان الموضوع حقا جذابا مغريا بكل جوانبه ومراحله، وأبعاده. كيف لا وهو من النتاج الفكري لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما، حبر الأمة وترجمان القرآن، وأبو التفسير، وسر بركة الدعاء النبوي : «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل».

وإذا كان كل بحث يهدف إلى مقاصد وغايات، ويتوخى صاحبه أن ينشر الحقيقة، ويزيح الستار عن جوانب ظلت محتجبة عن المدارك والعقول، فيأتي بالشيء الجديد، أو يصحح المفاهيم عن القديم المعروف المألوف، أو يثير مشكلة علمية تحتاج إلى التفاعل معها والانفعال بها، حتى يتمخض البحث حولها عن إثراء جديد للفكر الإنساني، مما يكسبه قوة ومناعة والوقوف في وجه الزوابع الفكرية التي تثار هنا وهناك على مر التاريخ البشري ..

إذا كان ذلك هو غاية كل باحث، ومقصد كل طالب، فما هو الجديد الذي يقدمه هذا البحث، وماهي أهم النتائج المستخلصة منه ؟

يمكن لي أن أقول، وبكل تواضع، مع اعترافي بما قد يتعرض له كل بشر من قصور وخطأ ونسيان : إن البحث قد كشف مجاهل كثيرة، وأتى بفوائد جديدة جمة يمكن إجمالها فيما يلي :

- فتح آفاقا جديدة على حياة ابن عباس، وفكره، وعلمه، والأدوار الفعالة التي قام بها على جميع الأصعدة : العلمية، والسياسية، والعسكرية، وغيرها، مستندا في ذلك إلى جمع النصوص المتعلقة به، ومقارنتها، واستنتاجاتي الشخصية لها ..

- قَيَّم موازين الروابط والعلاقات التي كانت تربط بين ابن عباس وغيره، من أقطاب العلم، والفكر، والسياسية، كعلاقته -مثلا- بمعاوية بن أبي سفيان، وعبد الله بن الزبير، والخوارج، وخاصة منهم الأزارقة، والنجدات، وكيف تعامل مع الجميع بحزم، وعزم، ولطف ورفق ولين ...

- واستخلص البحث أيضا القيم الأخلاقية العظمى لابن عباس، حبر الأمة وترجمان القرآن، كالحلم، والصَّبر، وسعة الصدر، وتحمل الأذى، كحاله -وهو أعمى- مع عبد الله بن الزبير الذي أمر بإحراق داره عليه، فخرج مهاجرا للطائف، ولم يوافق أهل الكوفة على قتله والانتقام منه.

- ووضّح البحث الظروف والملابسات الزمانية والمكانية لنشأة (مسائل ابن الأزرق)، وعرّف بها، وبمن نقلها من الرواة والدارسين..

- ورد الأمور إلى نصابها في فكرة انتحال هذه المسائل التي قال بها مستشرقون، وبعض العرب وذلك بإقامة الأدلة على صحة أصل هذه المسائل بما تناقله الرواة الثقاة المجمع على حفظهم وضبطهم وإتقانهم من أخبارها، وبعض نماذجها ..

- كما أقام البحث الحجج الدامغة على انتحال بعض هذه المسائل، وتكثيرها عبر الزمن إلى حد لا يصدق، كما هو الشأن عند بعض الدارسين المعاصرين !

وقد اعتمدت على ضوابط لاكتشاف ما يرجح أنه وضع في بعض الشواهد، زيادة على ما رجحت صحته من الروايات، منها :

-نوع اللغة التي تضمنها الشاهد ؛ الذي قد يكون جاهليا، ولكننا نتأكد من أن ألفاظه إسلامية، كما هو الشأن - مثلا- في مسألة (حدائق).

- نوع المضمون والمحتوى للبيت ؛ فاللفظ الجاهلي، والعقل الجاهلي، والمعنى العام للشعر الجاهلي، هو غير الشعر الإسلامي، وبالمقارنة والتأمل نرى أن بعض هذه الشواهد كأنّ أصحابها كانوا يستحضرون المعنى القرآني، وهم ينظمون أشعارهم !!

- تاريخ حياة الشعراء قد يكشف عن فكرة الانتحال في الأثر الأدبي، كما في حالة أحد شاهدي مسألة (ركزا) لذي الرمة. وذو الرمة ولد سنة 72 هـ وتوفي سنة 117 هـ. فكيف يعقل أن يستشهد بشعره ضمن (مسائل ابن الأزرق)، مع العلم أن وفاة ابن الأزرق كانت سنة 65 هـ ووفاة ابن عباس (ض) سنة 68 هـ ؟!

- وكان من نتائج البحث أيضا أنه كان أول دراسة شاملة معمقة لشواهد التفسير عند ابن عباس في مسائل ابن الأزرق، من حيث :

توثيق الرواية، وتصحيح النسبة، والتشريح العروضي واللغوي في محتوى البيت، وإبراز وجه التطابق فيما بين الكلمة القرآنية، والكلمة الشعرية، ولا يعني هذا أني أدعى الحسم في كل شيء، معاذ الله ؛ فهناك جوانب كثيرة تحتاج إلى متابعة البحث والتنقيب والدراسة.

ولا أنسى أن أذكر بأنني بذلت من قوتي وعصارة فكري المستطاع، وفوق المستطاع، وذلك لاتساع الموضوع، وتشعب

نواحيه ؛ لأنه يشمل التفسير، والقراءات، واللغة، والنحو، والأدب، والتاريخ، والعروض والنقد وغير ذلك، ويستدعي البحث والاطلاع على فنون وعلوم كثيرة، وكشف ما تضمنته مجلدات.

ويمكن لمس هذه الحقيقة بالرجوع لأي مسألة، وأي شاهد ؛ فقد بذلت فيه من الجهد والعناء مالا يقدره حق قدره، ولا ينزله منزلته إلا العلماء الباحثون، والجهابذة المحققون.

وأخيرا أرجو أن أكون قد وفقت فيما هدفت إليه، من خدمة كتاب الله عز وجل الذي ﴿لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾، وأن يكون ما قطعت من عمري في جمع هذه المسائل وخدمتها، وتمحيصها -وسط خضم من الأهوال المتراكمة، والأحداث المتلاحقة التي تحاصر الباحث، وتضغط عليه بكَلْكَلِها، ولا تجعله يقوى في أكثر الأحيان على الصبر والصمود والعطاء - أرجو أن يكون كل ذلك خير هدية أقدمها لأبناء العروبة والإسلام، وخير زاد فكري يضاف للمكتبة العربية الإسلامية، ومعترفا بفضل من سبقني في معالجة هذا الموضوع المغري الجذاب بما فيه من جوانب مشرقة، وبما فيه أيضا من مظاهر التمنع التي تستوجب من كل باحث تجديد العزائم، واستنهاض الهمم، مستعيذاً بالله من فتنة الدعوى وحب الظهور، متبرئا إليه من حولي وقوتي، مستشعراً عظم عطيته، وانفتاح أبواب رحمته ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ صدق الله العظيم، والحمد لله رب العالمين.



تفسير أبي السعود *: طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية

للأستاذ العربي شاوش

إن تنوع المشارب العلمية من شأنه أن يعكس تنوعا في الشخصية العلمية وثقافتها، فهيمنة بعض الجوانب العلمية لدى الشيوخ والملازمين كطغيان الجانب الأدبي أو التاريخي أو اللغوي أو البلاغي لدى مختلف الشيوخ خلق لدى المفسر روافد علمية متنوعة تجلت ملامحها من خلال تفسيره، وساعدته في نظره إلى النص القرآني. فهو المفسر الشاعر كما ذكر صاحب الأعلام[1]. والفقيه الأصولي والمفسر الشاعر العارف باللغات[2] ... وذكرت دائرة المعارف الإسلامية[3] أنه مفسر مشهور وفقيه حنفي، وشيخ الإسلام، وهي أوصاف تلاحظ بصماتها عند النظر في منهجية تفسيره إذ تعبر أساسا عن جملة علوم ووسائل مساعدة وظفت لفهم كتاب الله بطريقة معينة، كما لم نجد من وصف المفسر بالتصوف كما وصف أبوه سابقا، ويرجع ذلك في اعتقادي للظروف السياسية العامة والخاصة المحيطة بالأمة، وبالمفسر.

وعمل أبي السعود يعكس التنوع المشار إليه سابقا :

1 – أبو السعود المفسر : فهو صاحب التفسير الذي قال عنه صاحب البدر الطالع «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم وهو من أجل التفاسير وأحسنها وأكثرها تحقيقا وتدقيقا أهداه للسلطان سليمان خان... وأصبح المرجع المعتمد فيما يتعلق بالعلم»[4].

(*) هو أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد (898 - 982 هـ) من مواليد إحدى قرى قسطنطينية في بيت علم وجاه. تولى القضاء والإفتاء وكان مقربا من السلطان سليمان وابنه سليم الثاني له مشاركة في العلوم الإسلامية والأدب.

(1) الأعلام ج 7 ط 3، 1969 ص 288.

(2) معجم المؤلفين ج 11 ص 301.

(3) ج 1 ص 489.

(4) الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ج 1 ص 261.

وقال عنه صاحب الفوائد : «وهو تفسير حسن ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل، متضمن لطائف ونكات ومشتمل على فوائد وإشارات ... وانتشرت نسخه في الأقطار وتلقي بالقبول من الفحول الكبار لحسن سبكه ولطف تعبيره فصار يقال له خطيب المفسرين، ومن المعلوم أن تفسير أحد سواه بعد الكشاف، والقاضي، لم يبلغ مبلغه في الاعتبار والاشتهار» [5].

وبخصوص أهداف هذا التفسير فيما أرى فيمكن تقسيمها إلى : عامة وفرعية، فالهدف العام الكبير هو حاجة الأمة في ذلك الظرف بالذات إلى تفسير على غرار "الكشاف" في عصره، يوحد الأجناس والشعوب تحت راية الخلافة العثمانية السنية، ويبرز ظاهرة الإعجاز البلاغي البياني حتى يتشبع كل ذي عقل سليم بمعاني التنزيل وسر إعجازه، لفظا ومعنى، في وقت يهدد الامتداد الشيعي فيه بابتلاع الإمبراطورية، ويكفي أن نعلم أن المولى محمد باقر المجلسي ألف كتاب «بحار الأنوار» بث فيه منابع المذهب الشيعي وألف «حق اليقين» كان سببا في تشيع سبعين ألف سني [6].

كما أن إسماعيل صاحب الدولة الصفوية اقتبست منه الحركة قوتها وكان شعارها (لا إله إلا الله وعلي ولي الله) وهي حركة خالية من روح التسامح، وأعلن وجوب سب الخلفاء الراشدين ولا يقبل غير التشيع، وأنه كما ورد في كتاب عقيدة الشيعة «إننا تخلصنا من هؤلاء الملوك والخلفاء الأجانب من العرب والتركمان والعثمانيين الذين حكموا إيران مدة طويلة في الماضي» [7].

ثم هدف آخر يرتبط بما يشكله موضوع الإعجاز (القديم - الجديد) من الخطورة، إذ الناس سرعان ما ترتاب في إعجاز القرآن فتنتشر شبه الملحدين في الإسلام وقد اتضح رد أبي السعود على هؤلاء في ثنايا تفسيره [8] وفي مقدمته، حيث شكواه من زيغ وإلحاد وفسق أبناء الزمان.

---

(5) الفوائد البهية ص 82.

(6) عقيدة الشيعة (تاريخ الاسلام في إيران والعراق) دوايت دونلدسن تعريب ع م مكتبة الخانجي - مطبعة السعادة بجوار مصر : أكتوبر 1946 ص 302.

(7) عقيدة الشيعة ص 297.

(8) إرشاد العقل السليم، المقدمة وغيرها. وقد تقدمت الإشارة لمواطن ذلك ويسميه من يطلب فتواه بقامع الزيغ والضلال.

وهذه الأهداف العامة لا تنفي وجود أهداف فرعية تندرج تحت الأهداف الكبيرة ويمكن تقسيمها إلى :

أ) عقائدية سياسية.

ب) وأدبية بلاغية علمية.

ج) وتاريخية اجتماعية.

ك) وفقهية.

فبخصوص النقطة الأولى (أ) يندرج تحتها الرد على الملاحدة عموما وعلى أهل الاعتزال خصوصا ونشر تفسير ينافس مكانة "الكشاف" والسعي لوحدة الأمة الإسلامية. وفي النقطة (ب) يمكن تقسيمها إلى فرعين اثنين فرع أول ذي جانب بلاغي محض يندرج تحته تعميق نظرية النظم، والتركيز على التناسب بين الآيات والسور، والإشارة والوقوف عند الإعجاز الأسلوبي للقرآن، وفرع ثان يركز على الدعوة لإعمال الرأي في القرآن والاجتهاد فيه، والتحقيق والتدقيق في المعاني، والتنبيه على الإعجاز بالغيب، والإعجاز بالآيات الكونية للمتدبر. وتحت الهدف الفرعي الثالث (ج) استغلال التاريخ وتوظيفه : أخذ العبرة التاريخية، ويرتبط بهذا الدعوة للزهد في الدنيا، وفي الهدف الفرعي الرابع (د) : بسط المذهب الحنفي، والحث على الاجتهاد تبعا لتطور الأعصار والأزمان.

هذه الخطوط العريضة هي مجمل القضايا التي طرحها أبو السعود في تفسيره وإن سلط الأضواء على بعضها أكثر من البعض الآخر، أو تداخلت فيما بينها، كما أنه قد يركز على الجانب البياني أكثر من الجانب الفقهي مثلا.

قال صاحب العقد المنظوم مستعرضا ظروف تأليفه : «وقد عاقه الدرس والفتوى والاشتغال بما هو أهم وأقوى عن التفرغ للتصنيف سوى أنه اختلس فرصا وصرفها إلى التفسير الشريف، وقد أتى فيه بما لم تسمح به الأذهان ولم تقرع به الآذان فصدق المثل السائر كم ترك الأول للآخر وسماه إرشاد العقل السليم إلى

مزايا الكتاب الكريم، ولما وصل فيه الى آخر سورة (ص) ورد التقاضي من طرف السلطان سليمان خان وظهر كمال الرغبة والانتظار فلم يمكن التوقف والفرار فبيض الموجود وأرسله ... وبعد ذلك تيسر له الختام ورتبه بالكمال والتمام وقد أرسله إلى السلطان ثانيا بعد إتمامه، وزاد تكريم السلطان له بعد ذلك فزاد في وظيفته مائة أخرى إضافة لما كان قدر له.»[9].

وقال سركيس «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ويعرف بتفسير أبي السعود ... جمع فيه بين درر الكشاف وغرر أنواع التنزيل وأضاف إلى ذلك ما ألفاه في تصانيف الكتب من جواهر الحقائق [10]».

ويظهر أن أهم التصانيف التي استفاد منها هي ما ذكره صاحب الكواكب قال : «جمع فيه ما في تفسير البيضاوي وزاد فيه زيادات حسنة من تفسير القرطبي، والثعلبي، والواحدي، والبغوي، وغيرها [11].

وقد ذاع أمر هذا التفسير في البلاد العثمانية وخارجها [12].

طريقته في العمل بالرواية

المبحث الأول : توظيفه القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين

لا يشك أحد في ان أحسن وأصح الطرق في التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن فما كان مجملا في مكان يفصل في غيره، وما كان مختصرا هنا يبسط هناك، وهكذا [13]. وهو أمر طبيعي تدل عليه وقائع القرآن، فقصة فرعون وموسى، وموسى مع قومه،

---

(9) العقد المنظوم ج 2 ص (289 - 290) وقد صنف أبو السعود تفسيره حينما كان مفتيا بالقسطنطينية ذلك المنصب الذي قضى به 30 سنة وانظر الفوائد البهية ص 81.

(10) سركيس : معجم المطبوعات العربية ج 1 ص 316.

(11) الكواكب السائرة ج 3 ص 35.

(12) دائرة المعارف الإسلامية ج 1. 490 وفيها : وشرحه البعض وطبع مرات. وذكر له صاحب الاعلام في التفسير قصة هاروت وماروت ج 7 ص 288. كما أن له حواش على الكشاف، انظر العقد المنظوم ج 2 ص 290.

(13) ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ص 93.

وعيسى والحواريين، وآدم وسجود الملائكة، وإبليس وتكبره أوجزت في مواضع وفصلت في أخر وأجملت في سورة وبينت في سورة أخرى. وما يقال عن الأحداث يقال عن الأحكام والأزمنة والبقاع [14] وإن كان هذا الجانب طبعا لا يستوعب القرآن كله، فينهض الأثر واللغة وبقية العلوم المساعدة بمهمة التوضيح كما سيتضح فيما سيقبل من مباحث.

وقد ركن أبو السعود كثيرا للقرآن نفسه في توضيح ما يمكن أن يوضحه بنفسه، ليس على مستوى المواضيع والمترادفات فقط، بل كذلك على مستوى توضيح الظواهر النحوية والبلاغية وغيرهما، فيقارن هذه الظاهرة بتلك، ويشير إلى أن هذه الآية تنظر إلى مثيلاتها من الآيات الأخرى، وهكذا ينثر درر القرآن ويعيد ترتيبها من جديد حسب الموضوع المطروح أمامه أيا كان نوعه، والأمثلة على هذا كثيرة لا داعي لسردها : مثلا عند قوله تعالى ﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾ نجده يوضح الليلة بما ورد في قوله تعالى ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ فيرى أن الليلة المباركة هي ليلة القدر، وإن كان ذكر معها أقوالا أخرى كليلة البراءة حيث أنزل القرآن جملة إلى السماء الدنيا [15] كما يجعل القرآن مقياسا لتصحيح بعض الأقوال كما في قوله تعالى ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض﴾ يقول أبو السعود : «قيل لعل الإتيان بفعل الطمع لعدم الجزم منه عليه السلام بأنهم هم المستخلفون بأعيانهم أو أولادهم، فقد روي أن مصر إنما فتحت في زمن داود عليه السلام، ولا يساعده قوله تعالى : ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها﴾ فإن المتبادر استخلاف نفس المستضعفين لا استخلاف أولادهم [16]. وفي إطار حديثه عن الأمور العامة النحوية وغيرها نجده يلتمس الأمور المتشابهة

(14) محمد حسين علي الصغير : المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم (دراسة مقارنة) 1403هـ - 1983 المؤسسة الجامعية بيروت ص 81.

(15) أبو السعود : إرشاد العقل السليم ج 8 ص 58 الاية 3 الدخان، ثم 1 القدر.

(16) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 3 ص 263، الآية 129 الأعراف و137 الأعراف.

ويحشرها بجانب بعضها للتوضيح ففي قوله تعالى ﴿الذين يومنون بالغيب﴾ يقول : «فالباء صلة للإيمان إما بتضمينه معنى الاعتراف أو بجعله مجازا من الوثوق، وهو واقع موقع المفعول به، وإما مصدر على حاله كالغيبة فالباء متعلقة بمحذوف وقع حالا من الفاعل كما من قوله تعالى ﴿الذين يخشون ربهم بالغيب﴾ وقوله تعالى ﴿ليعلم أني لم أخنه بالغيب﴾ أي يومنون متلبسين بالغيبة إما عن المومن به أي غائبين عن النبي ﷺ غير مشاهدين لما فيه من شواهد النبوة ...»[17].

فانظر كيف ربط الآيات الثلاث ببعضها في معرض توضيحه لمعنى الباء، ووظيفتها بين جمل الآيات، كما يعالج الأمور البلاغية على هاته الشاكلة ففي قوله تعالى ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾[18] يقول : «... فنسبته إلى الله سبحانه إما عن طريق الاستعارة والتمثيل لإفادة كمال شناعة جنايتهم أي يعاملون معاملة الخادعين، وإما على طريقة المجاز العقلي بأن ينسب إليه تعالى ما حقه أن ينسب إلي الرسول ﷺ إبانة لمكانته عنده تعالى كما ينبئ عنه قوله تعالى ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾[19] وقوله تعالى ﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾[20] مع إفادة كمال الشناعة كما مر»[21]. وهكذا يجعل القرآن مصدره الأول في توضيح كل ما غمض عليه من نكب في مختلف العلوم والمعاني، آخذا بعين الاعتبار الناسخ والمنسوخ[22] وما جاء في الكتب السابقة (شريعة من قبلنا)[23] بل معتمدا القرآن في نظره إلى السنة باعتبار أن القرآن قد ينسخ السنة كالأمر عند قوله تعالى ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن

(17) أبو السعود : إرشاد العقل السليم ج 1 ص 30-31 والآيات على التتابع 3 البقرة/49 الأنبياء/52 يوسف.

(18) البقرة 9.

(19) الفتح 10.

(20) النساء 80.

(21) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 40 - 41.

(22) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 143 - 274 ج 443.

(23) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 195.

باشــروهن﴾ يقول أبو السعود : وفيه دليل على جواز نسخ الكتاب للسنة [24].

وأريد أن أشير إلى أن أبا السعود العقلاني لم ينس مكانة السنة بالنسبة للقرآن بل اعتمد هذا الجانب وتمكن منه كركن أصيل في فهم كتاب الله تعالى، وقد استغل استغلالا حسنا وموفقا حديث الرسول الكريم وصحابته وتابعيهم، فتطالعنا في صفحات التفسير أسمـاء يتكرر ذكرها، ولعلنا ذكرنا بعضـها في حديثنا عن المصـادر[25] فلا داعي للتكرار باعتبار أن الموضوع يتناول طريقة التصرف لا غير وهنا التصرف في السنة. ولعل ما سيذكر يعكس صورة ولو بسيطة عن هذا التصرف.

وظف أبو السعود الحديث الشريف في خدمة كثير من القضايا المتنوعة : التفسيرية المحضة كالتماس معنى آية ما، والنحوية : كتدعيم قضية نحوية أو توضيحها أو مسألة أصولية أو توضيح سبب نزول، وهكذا ... أو للاستشهاد على قضايا لغوية .. فهو يستفيد من الحديث في كل موضع رأى أن معناه مناسب له في ذلك. وكمثال على جزئية لغوية قول تعالى ﴿ومن الناس من يقول آمنـا﴾ يقول : «... ويروى عن ابن عباس أنه قال : سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسي ...» [26]. وفي القضايا النحوية قوله تعـالى مـثلا ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ ودون الخوض في موقف أبي السعود من (لو) هذه فذلك مكانه في الجانب النحوي، أشير إلى الجانب الذي يهمنا هنا وهو الاستشهاد بالحديث يقول : «كلمة لو لتعليق حصول أمر ماض–هو الجزاء – بحصول أمر مفروض فيه – هو الشرط – لما بينهما من الدوران حقيقة وادعاء [ويقول] ... كما في قولـه ﷺ في بنت أبي سلمة : لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي إنها لابنة أخي من

(24) أبو السعود : إرشاد العقل السليم ج 1 ص : 201-202 وفيه عن قتادة : كان الرجل يعتكف فيخرج إلى امرأته فيباشرها فنهوا عن ذلك، الآية 187 البقرة، ويلحق بالنسخ الإجماع فقد يغير حكما في القرآن ج 4 من إرشاد العقل السليم ص 76.

(25) انظر رسالة الباحث منهجية أبي السعود في تفسيره إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم ص 101 وما بعدها.

(26) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 39 الآية 8 البقرة.

الرضاعة، فإن المدار المعتبر في ضمن الشرط أعني كونها ابنة أخيه عليه السلام من الرضاعة غير مناف لا نتفائه الذي هو كونها ربيبته عليه السلام بل مجامع له ومن ضرورته مجامعة أثريهما أعني الحرمة الناشئة من كونها ربيبته عليه السلام والحرمة الناشئة من كونها ابنة أخيه من الرضاعة ...[27].

وبخصوص السند وما يتعلق به، تنوع شكل الحديث في تفسيره، فتارة يسوق الحديث بسنده ومتنه، وإن كان هذا نادرا، لا يكاد يتعدى أصابع اليد الواحدة على أبعد تقدير، وهو لا يسوق السند إلا في حالتين متناقضتين - حسب ما يبدو لي - إما في حالة تتطلب إثارة الاهتمام ودفع المسؤولية مسؤولية التوثيق، وإما في حالة مغايرة، وتثير الاهتمام كذلك كموقف يتطلب الشك والوقوف، كاعتبار الحديث على درجة من الضعف ... الخ ففي الحالة الثانية عند إبليس حين بعثه الله عز وجل لمحاربة الجن حيث كانوا سكان الأرض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء فقتلوهم إلا قليلا... [28] والحديث هنا حول الملائكة. والضحاك معروف لدى أهل الجرح والتعديل بضعفه ومثله رواية الضحاك عن ابن عباس في عمر الدنيا[29] .

وأما الحالة الأولى، فما ذكره عند قوله تعالى﴿كنتم خير *أمة أخرجت للناس*﴾. يقول : «وروى الترمذي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أنه سمع النبي ﷺ يقول في قوله تعالى ﴿كنتم خير *أمة أخرجت للناس*﴾ أنتم تتمون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله تعالى ...»[30] وأبو السعود لا يكاد يذكر مخرج الحديث إلا في حالات تقارب عدد أصابع اليد الواحدة كذلك، فإذا تقدم ذكر الترمذي قبل قليل فإنه يذكر البخاري في حديث الرؤيا و«أن النبي ﷺ رأى في الروضة إبراهيم عليه السلام وحوله أولاد الناس...»[31].

(27) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 55-56 والآية 20 البقرة.

(28) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 80. الآية السابقة 30 البقرة.

(29) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 121.

(30) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 2 ص 70-71 الاية 110 البقرة.

(31) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 115.

والأغلب في شأن أبي السعود أن يورد الحديث بالمعنى فقط وهذا يتمشى مع هدفه العام، وغالبا ما يورد هذا المعنى بصيغة التمريض [32] (روي) المشعرة بضعف الرواية دون ذكر اسم الراوي، أو يذكره بصيغة (وفي الحديث) وكثيرا ما يفوض العلم به إلى الله تعالى، ونادرا جدا ما يذكر الحديث ويشير إلى أنه مرفوع، ويذكر أحيانا جزءا من الحديث وطرفا منه فقط. وعلى العكس من ذلك قد يذكر أوجه رواية صحابي واحد كما قد يشير أحيانا قليلة إلى شهرة الحديث، وقد يسوق الرواية والمعنى باقتضاب شديد، والأمثلة على هذا متناثرة في التفسير. ونتيجة تتبع أبي السعود للمعنى والتدقيق فيه نجد عنده ظاهرة الاستطراد، لكنه الاستطراد داخل إطار التفسير نفسه، وليس خارجا عنه، شأن الرازي الذي يقال عنه بأن تفسيره فيه كل شيء إلا التفسير [33] فأبو السعود بالعكس من ذلك لا تجد في تفسيره إلا التفسير، فأثناء شرحه لحديث استشهد به على نص أو آية قرآنية، أو معنى ما يتتبع معنى ذلك الحديث ويوضحه بدوره بأمثلة ولو مدرسية أحيانا، ثم يتبع ذلك بالنصوص القرآنية الشاهدة والحديثية والشعرية مع شرح كلمات النص المستطرد له دائما، وهكذا ... [34]. ويعرض روايات متعددة أحيانا لمجاهد ولطاووس عن ابن عباس، وعكرمة عن ابن عباس، وأقوال أخرى غير منسوبة في شأن الكلمات التي ابتلى بها الله إبراهيم في قوله تعالى {وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات} وبعد الاختلاف في هذه الكلمات وتعدد الروايات بشأنها ووقت الابتلاء، قبل النبوة، أم بعدها، يتدخل أبو السعود ويحسم الأمر ويجيب عنه فيقول « ... ثم قيل إنما وقع هذا الابتلاء قبل النبوة وهو الظاهر وقيل بعدها لأنه يقتضي سابقة، وأجيب بأن مطلق الوحي لا يستلزم البعثة إلى

---

(32) وصيغة التمريض هذه لا تجوز عند العلماء في الأحاديث الصحيحة بل ينبغي ان تذكر هذه بصيغة الجزم : قال رسول الله ﷺ هذا بالنسبة لمن نقل حديثا صحيحا بغير إسناده، وإنما تجب صيغة التمريض هذه في الأحاديث الضعيفة (روي) أو بلغنا واذا تيقن ضعفه عليه أن يبينه لئلا يغتر به القارئ، وقد وقع في هذا الخطإ كثير من المؤلفين.

(33) عبد العزيز المجذوب : الرازي من خلال تفسيره. الدار العربية للكتاب ط 2-1980 ص 78.

(34) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 72.

الخلق»[35] وهو في هذا التصرف يبدو متأثرا بمهنة الإفتاء، وبشأن الرواية وتوظيفها، ينظر إليها أحيانا نظرة تنازلية عبرالأجيال، وعملية، فيقول : هذا قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وبه أخذ مجاهد ومقاتل، وهو اختيار الفراء والزجاج[36] وتكثر الاستشهادات الحديثية لدى المفسر في الأمور الفقهية كما تتكرر لديه في المواضيع التي فيها خلاف كقضية الحج والعمرة[37] وفي المواطن التي تستدعي أخذ العبرة من حال الأمم الماضية وتبرز المعجزات، وفي هذا الأمر الأخير لا يقتصر على الأحاديث بل يسوق الروايات المتنوعة والقصص الطويلة كذلك، وهنا يشرئب اهتمامه التاريخي العام وغرامه بالقصص، وسيتضح موقفه منها بعد قليل. وإذا كان أبو السعود يدرك أهمية الأحاديث المشهورة وينص عليها بأنها مشهورة فإنه يعتبر كذلك أخبار الآحاد فعند الآية ﴿*فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة* ...﴾ يقول : «وفيه دليل على أن التفقه في الدين من فروض الكفاية وأن يكون غرض المتعلم الاستقامة والإقامة لا الترفع على العباد والتبسط في البلاد كما هو ديدن أبناء الزمان ... واستدل به على أن اخبار الآحاد حجة لأن عموم كل فرقة يقتضي أن ينفر من كل ثلاثة تفردوا بقرية طائفة إلى التفقه لتنذر فرقتها كي يتذكروا ويحذروا فلو لم يعتبر [من][38] الأخبار مالم يتواتر لم يفد ذلك ...»[39]. ويؤكد نفس المعنى عند قوله تعالى ﴿*يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا*﴾ يقول : « ... وفي ترتيب الأمر بالتبين على المخبر إشارة إلى قبول خبر الواحد العدل في بعض المواد»[40].

وفي موضوع دور الحديث ووظيفته في أحكام القرآن ونسخها نجده يجعل الآية ﴿ *فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة* ﴾ منسوخة

(35) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 154-155 والآية 124 البقرة.

(36) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 8 ص 60.

(37) أبو السعود، إرشاد العقل السليم : ج 1 ص 206.

(38) من إضافتي.

(39) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 4 ص 206-11-112، والآية 122 التوبة.

(40) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 8 : 118 والآية 6 الحجرات.

في حق المحصن برجم النبي ﷺ لماعز، ويجعل ذلك من باب نسخ الكتاب بالسنة يقول : «وقد نسخ في حق المحصن قطعا ويكفينا في تعيين الناسخ القطع بأنه ﷺ قد رجم ماعزا وغيره فيكون من باب نسخ الكتاب بالسنة المشهورة» (41).

المبحث الثاني : موقفه النقدي من التفسير بالمنقول(42).

استفاد أبو السعود وهو يضع تفسيره من تفاسير عديدة ذكرت فيما سبق، لكنه في مجال المنقول لم يكن مرددا فقط للروايات وإنما برزت شخصيته العلمية بما لها من معارف متنوعة في نوع توظيفه لهذه الروايات وتعامله معها على المستوى النقدي. وسأحاول إبراز هذه الجوانب النقدية بأمثلة ملخصا لهذ المعايير النقدية في نهاية هذا المبحث، فإذا كانت هذه المرويات لا تطرح مشكلا معينا بالنسبة إلى التفسير نجده يعرضها هكذا دون إبداء رأي معين – وإن كان الترجيح هو الغالب على تصرفه – غير أنه في أحيان أخرى يتعامل مع الروايات انطلاقا من معايير، من شأنها أن تعكس شخصيته الحقيقية في مضمار فرز الآراء وترجيحها بالرد أو القبول، وسوف أعرض طريقته في نقد الرواية في هذا المبحث على أن أترك المبحث الموالي لجانب القصص الإسرائيلي خاصة والقصص الغريب عامة.

والمفسر إذا تعارضت الروايات لديه يتوقف ويترك القطع، كالأمر عند قوله تعالى ﴿ يا آدام اسكن أنت وزوجك الجنة ﴾ إذ بعد عرضه لروايات متنوعة لاداعي لعرضها يقول « ... وقيل الكل ممكن والأدلة النقلية متعارضة فوجب التوقف وترك القطع» (43) وهو موقف موضوعي من الرجل غير أنه في بعض الأحيان وحينما يتبين له وجه الترجيح يشير إلى الأظهر والأشهر (44).

---

(41) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 6 ص 156 والآية 2 النور.

(42) ملاحظة : أشير إلى أن مصطلح النقل أو [النقلي] إنما اكتسب هذه التسمية فقط باعتبار مرجعيته الماثلة في نصوص مكتوبة ...وإلا فإن هذه النصوص خصوصا القطعية الدلالة منها كالقرآن وما صح من الأحاديث النبوية تمثل قمة العقل أو العقلي في أبهى صوره.

(43) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 ص 90 الاية 35 البقرة.

(44) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 7 ص 200.

وقد يحقق أمورا أخرى على سبيل الجزم إذا اختلفت فيها آراء الرواة، فإذا قال عكرمة والضحاك في قوله تعالى ﴿ومنهم أميون﴾ أنهم نصارى العرب، وقال آخرون هم قوم من أهل الكتاب، وقال علي : هم المجوس، فإن أبا السعود يؤكد قائلا : «والحق الذي لا محيد عنه أنهم جهلة اليهود ...» [45] وبنفس الإيمان يطرح الأنسب من المعاني عند قوله تعالى ﴿*يمحو الله ما يشاء ويثبت*﴾ إذ بعد تضارب الأقوال فيما يمحي وما يثبت يقول : «... أو يمحو الأجل والسعادة والشقاوة وبه قال ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم، والقائلون به يتضرعون إلى الله تعالى أن يجعلهم سعداء وهذا رواه جابر عن النبي ﷺ والأنسب تعميم كل من المحو والإثبات ليشمل الكل، ويدخل في مواد الإنكار دخولا أوليا» [46] ويحتكم بالرجوع إلى النظم الكريم والذوق السليم ليرفض رواية أسماء بنت أبي بكر بشأن معنى الحجاب في قوله تعالى ﴿*جعلنا بينك وبين الذين لا يومنون بالآخرة حجابا*﴾ يقول : «فالحجاب يحجبهم من أن يدركوك على ما أنت عليه من النبوة ويفهموا قدرك الجليل .. وحمل الحجاب على ماروى عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما من أنه لما نزلت سورة "تبت" أقبلت العوراء أم جميل امرأة أبي لهب وفي يدها فهر والنبي قاعد في المسجد ومعه أبو بكر رضي الله عنه فلما رآها قال يا رسول الله لقد أقبلت هذه وأخاف أن تراك قال ﷺ إنها لن تراني وقرأ قرآنا فوقفت على أبي بكر رضي الله عنه ولم تر رسول الله ﷺ مما لا يقبله الذوق السليم ولا يساعده النظم الكريم» [47].

ويفهم من كلامه أحيانا أنه يساوي بين الشعر والحديث ويجعلهما في مرتبة متساوية في مضمار التماس الشاهد النحوي [48] وربما يبدو لدى أصحاب التفسير بالرأي بصفة عامة عدم العناية بدقة الحديث وفحص درجته كما هو الأمر لدى أصحاب

(45) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 ص 119 الاية 78 البقرة.

(46) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 5 ص 27 الاية 39 الرعد.

(47) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 5 ص 175 والآية 45 الاسراء.

(48) انظر التفسير، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 166.

التفسير بالمأثور، إذ يحشر الأوائل - ذوو الرأي - الحديث كيفما اتفق ودون ذكر سنده ودون تخريجه مما يجعل القارئ في حيرة من أمره، وإنما هم هؤلاء المعنى فقط، أما عند ذكر السند فالمسؤولية تزال عن عاتق المفسر، ونجد أبا السعود يرجح أحيانا قولا في التفسير معللا له استنادا على ما روي عن ابن عباس ومجاهد [49] ويرد رواية ابن عباس في سبب النزول مبررا هذا الرد وفاحصا كل المنقولات في هذه القضية [50].

وقد يكون مذهب أصحابه هو المقياس أحيانا في رفض الروايات، كما رفض رواية ابن عباس في شأن الموت وأنها في صورة كبش والحياة وأنها في صورة فرس عند قوله تعالى ﴿*الذي خلق الموت والحياة*﴾ معتبرا الموت صفة وجودية مضادة للحياة، وأما كلام ابن عباس فوارد على منهاج التمثيل والتصوير [51] كما يلحق بتوقفه عن إبداء رأيه حين تتعارض الروايات، تفويضه العلم لله تعالى حينما تتعارض الأقوال وتتضارب كما تضاربت في قضية طريقة توصل الشيطان إلى آدم وحواء [52].

وأما بالنسبة للأحاديث المتعلقة بفضائل السور، والتي تذيل بها السور غالبا فقد سقط أبو السعود في شباكها كما سقط غيره من المفسرين مع أن العلماء قالوا «لا يحل رواية الحديث الموضوع في أي باب من الأبواب إلا مقترنا ببيان أنه موضوع مكذوب سواء في ذلك ما يتعلق بالحلال والحرام أو الفضائل أو الترغيب والترهيب أو القصص والتواريخ، ومن رواه من غير بيان وضعه فقد باء بالإثم العظيم وحشر نفسه في عداد الكذابين» [53] وإن كان الباعث لدى مفسرنا على إيراد هذه الأحاديث هو الترغيب نفسه والترهيب في فترة تبرم منها أبو السعود من أبناء زمانه حيث انتشر الإلحاد

---

(49) انظر التفسير، إرشاد العقل السليم ج 1 ص 170-171.

(50) انظر التفسير، إرشاد العقل السليم ج 5 ص 115.

(51) انظر التفسير، إرشاد العقل السليم ج 9 ص2 الآية 2 الملك .

(52) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 ص 91 كما يكثر لديه اللواذ بالله والعياذ به حينما يمر بعذاب مفزع للمجرمين انظر ج 5 ص 56-57.

(53) أبو شهبة : الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص 17.

واختلطت الأمم وقويت الحاجة إلى دراسة وتأمل القرآن والاعتبار به، وإذا قال الزهاد والمتصوفة أنهم يضعون الأحاديث للإسلام انطلاقا من تأويلهم للحديث المتواتر «من كذب علي ...» وأنهم يكذبون للنبي ﷺ لا عليه أي لصالحه فإن من العلماء من لا يتفق مع هؤلاء لأن مضمون عملهم يوهم بضعف الإسلام وحاجته إلى دعم وسند مع أن الاسلام قوي وغني عن تزيد أيا كان (54).

وقديما قيل لأبي عصمة نوح بن أبي مريم : من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القران سورة سورة ؟ فقال «رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق فوضعت هذا حسبة لوجه الله» (55) ويتأسف أبو شهبة لكون بعض حملة العلم ما زالوا يرددون أمثال هذه المرويات ويستولون بها على قلوب العامة والسذج مع أنها قد نص على وضعها واختلاقها كثير من الحفاظ وأئمة النقد (56). ومن الأحاديث الموضوعة المعروفة الحديث المروي أسفله عن أبي بن كعب * (57). وقد ذكره بعض المفسرين في تفاسيرهم كالثعلبي والواحدي والزمخشري والبيضاوي، وقد أخطأوا في ذلك خطأ شديدا، وقال الحافظ العراقي : لكن من أبرز إسناده منهم كالأولين يعني الثعلبي والواحدي، فهو أبسط لعذره إذ أحال ناظره على الكشف عن سنده وإن كان لا يجوز له السكوت عليه، وأما من لم يبرز سنده وأورده بصيغة الجزم فخطؤه أفحش (58).

والخلاصة أن ترجيحات أبي السعود ومواقفه النقدية العامة للرواية كانت منطلقة من بعض الأسس منها :

(54) د. محمد ابن معجوز : محاضرات في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص 211-212-213-214.

(55) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص 91.

(56) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص 7-8.

(57) * الحديث الطويل الذي يروى عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ في فضل القرآن سورة فسورة، بحث باحث عن مخرجه حتى انتهى الى من اعترف بأنه وجماعة وضعوه وأن اثر الوضع بين عليه، ولقد اخطأ الواحدي المفسر ومن ذكره من المفسرين في إيداعه تفاسيرهم انظر علوم الحديث لابن الصلاح تحقيق نور الدين عتر - المكتبة العلمية بيروت 1401-1981 ص 90.

(58) ابن كثير : الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ص : 88.

1 – المقام أو السياق.

2 – الذوق وهو مقياس ذاتي شحذ بالاكتساب والتضلع في علوم البلاغة والأدب عموما.

3 – النظم والجزالة التنزيلية.

4 – التاريخ الذي كان وراء تصحيح كثير من المفاهيم.

5 – مذهب أصحابه الحنفيين الذي كان يوجهه أحيانا كما رأينا في موقفه من الحياة والموت.

6 – موقف أهل السنة والجماعة الذي كان وراء موقفه الإيجابي من الطعون التي كانت تكال سواء للأنبياء والمرسلين عليهم السلام أو لغيرهم.

7 – العقل والنقل : وهو إن جعل حدودا للعقل يقف عندها أمام النصوص الصريحة أو المعجزات والخوارق وما لا يتحمله العقل إلا أنه ظل مجتهدا يعمل رأيه ويأمر بالاجتهاد الذي لا ينبغي أن يخلو منه عصر من العصور في نظره.

8 – ويمكن إضافة معيار (العبرة) وهو ماثل أكثر في المبحث الموالي بحكم ارتباطه بالتاريخ، والقصص، وحياة الأمم السالفة.

المبحث الثالث : موقفه مما يؤثر من تفاسير قصصية في إطار التفسير النقلي

قد يتسائل المرء عن سبب فصل هذا المبحث عن السابق مع أنهما يعالجان قضية واحدة تقريبا أو قضية متداخلة، والجواب أن مبرر تمييز هذا المبحث عن المتقدم أن السابق ارتبط في مجمله بالروايات ذات الصلة والعلاقة بأصول الدين والحرام والحلال ... وما جرى العلماء من صحابة وتابعين ومن بعدهم على التثبت منها والتحري عن رواتها، وأما مرويات مبحثنا هذا فتدور تقريبا حول ما يتعلق بالقصص الاسرائيلي، وأخبار الأمم الماضية، والملاحم والفتن، واسرار الكون، وأحوال يوم القيامة [59]، وهو مبحث له علاقة

(59) أبو شهبة : الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص 91.

وطيدة بالتاريخ [60] المجال الذي عني به أبو السعود وغذى به تفسيره في كل نقطة مست ذلك كما غذى التاريخ هذه القصص الاسرائيلية منها وغيرها. وقد يلمس الدارس عناية أبي السعود بهذا الجانب، بل إننا نجد في تفسيره تنصيصه وتمييزه لجانب القصص وما يتعلق به عن جانب العقائد والشرائع، وهما جانبان يقفان على طرفي نقيض، يقول: «ما في القرآن من العلوم منها ما هو حكمة كالعقائد والشرائع، ومنها ما ليس كذلك كالقصص والأخبار الغيبية» [61]. ونلاحظ أن أبا السعود استفاد من قصص القرآن وفهم جيدا معناها ومغزاها، وعمق هذا المعنى كثيرا وغذاه بقصص أخرى ذات طبائع مختلفة، وإن كان أبو السعود لم يسق هذه القصص لهدف في ذاتها. بل ومع ما قد يكون لها من غرابة أحيانا إلا أنه يستسيغها نظرا لهدف العبرة الذي يرجوه منها. وهذا عنصر هام طغى على عمل أبي السعود من أوله إلى اخره ولم يغب عن باله قط، وقد نص على هذا العنصر عند حديثه عن قصة فرعون وجنوده وما غشيهم عند شرحه لقوله تعالى ﴿وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ حيث قال: «... واعلم أن هذه الواقعة كما أنها لموسى معجزة عظيمة تخر لها أطم الجبال ونعمة عظيمة لأوائل بني إسرائيل موجبة عليهم شكرها. كذلك اقتصاصها على ما هي عليه من رسول الله ﷺ معجزة جليله تطمئن بها القلوب الأبية وتنقاد لها النفوس الغبية موجبة لأعقابهم أن يتلقوها بالإذعان. فلا تأثرت أوائلهم بمشاهدتها ورؤيتها ولا تذكرت أواخرهم بتذكيرها وروايتها فيالها من عصابة ما أعصاها وطائفة ما أطغاها» [62].

---

(60) كثيرا ما ورد مصطلح إخباري، وعلماء الأخبار، على لسان أبي السعود ويقصد به من ليس له هم إلا القصص كالثعلبي (أنظر الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: أبو شهبة ص74).

(61) أبو السعود: إرشاد العقل السليم ج 6 ص 273 ويرى ابن خلدون أن تضخم التفسير القصصي ناتج عن العوام وهم غير ثقات أرادوا أن ينفق سوقهم وهم مصدر الأخبار فتخيلوا وزادوا وأقبل الرواة عليهم، وصرنا أمام ركام من التفسير القصصي جمعه الثعلبي في كتاب العرائس. انظر: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: مصطفى الصاوي الجويني دار المعارف، مصر ط 2، ص 14-15 وانظر المقدمة: تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط3 ج 3، ص 1031-1032.

(62) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 ص 101 والآية 50 البقرة.

وإضافة لعنصر العبرة هناك المعجزات الإلهية المتنوعة ذات الصلة بعنصر العبرة إن لم نقل أنها تغذي هذا العنصر وتخدمه كثيرا.

ونجد أبا السعود يشيد بالقصة ودورها في تأدية الوظيفة المرجوة من النص، يقول عند قوله تعالى ﴿ثم ادعهن ياتينك سعيا﴾ وبعد شرحه لعجائب آثار قدرته تعالى وكيف اجتمعت أجزاء الطير : «وناهيك بالقصة دليلا على فضل الخليل ويمن الضراعة في الدعاء، وحسن الأدب في السؤال، حيث أراه الله تعالى ما سأله في الحال على أيسر ما يكون في الوجوه، وأرى عزيرا ما أراه بعدما أماته مائة عام»[63].

ولا ينصرف ذهننا إلى أن المقصود بالقصة هي فقط قصة الطير، بل إننا نستشف غرامه بالقصة بصفة عامة ووظيفتها في التأثير علي النفس البشرية، ولذلك ركبها أبو السعود لهدفه. وقد سبق أن ذكرنا موقفا لأبي السعود يلتمس فيه المسوغ لهذه القصص الغريبة في تفسيره، أو بالأحرى التمس لعنصر الغرابة في القصة وجها للقبول وهو تسليمه بكون الخوارق مقبولة في عصر النبوة وغير مستبعدة [64].

ومعنى ذلك أن ما قد لا يستسيغه العقل أحيانا من غريب مضى قد يكون له نصيب من الوجود فوق أرض الواقع وأنه أمر كان بالإمكان أن يكون.

إنما هذا لا يعني أن أبا السعود يستسلم أمام هذا الحشد الهائل من القصص، الإسرائيلي منه، وغيره بل لقد وقف المفسر منه مواقف متنوعة حسب أغراض هذه القصص وما تقصد إليه. وهذه القصص عامة جاءت عن التابعين لاحتمال أخذهم عن أهل الكتاب الذين أسلموا، نعم قد تكون بعض الإسرئيليات صحيحة السند عن ابن عباس مثلا وهذا لا ينفي كونها من إسرائيليات بني إسرائيل وخرافاتهم. فصحة السند عن ابن عباس لا يعني أنها عن

---

(63) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 ص 257 والآية السابقة 260 البقرة.

(64) أبو السعود : إرشاد العقل السليم ج 2 ص 251.

النبي ﷺ ولكنها متلقاة عن أهل الكتاب الذين أسلموا، فثبوتها لمن رويت عنه شيء، وكونها مكذوبة شيء اخر. وحتى بالنسبة لوهب بن منبه، وكعب الأحبار، وعبد الله بن سلام، ليس معنى أنهم هم المختلقون لها، بل هم رواة لها وناقلون لبعض الصحابة والتابعين عن أهل الكتاب وليسوا هم المختلقون وإنما المختلق هم أسلافهم القدماء[65].

وأبو السعود لا يتساهل مع مثل هذه القصص التي لا تنسجم مع المنهج الإسلامي القويم أو روح الشريعة، ففيما يتعلق بقصة داود عليه السلام وامرأته أوريا في قوله تعالى ﴿فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب﴾ يقول أبو السعود «إنك مبتدع مكروه ومكر مخترع بئسما مكروه تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع ويل لمن ابتدعه وأشاعه وتبا لمن اخترعه وأذاعه:»[66]. فانظر كيف عبر عن غضبه المتأجج والذي وصل به إلى درجة الهجوم على من يشيع هذه الفاحشة خصوصا وأنها تمس شخصية الأنبياء، وبنفس الحدة نجده يتصرف بشأن ما قيل عن يوسف عليه السلام من خرافات وأباطيل قال في معرض حديثه عن قوله تعالى﴿لولا أن رأى برهان ربه ...﴾ وبعد فكه للجوانب اللغوية والنحوية: «... وقد فسر همه عليه السلام بأنه عليه السلام حل الهميان وجلس مجلس الختان وبأنه حل تكة سراويله وقعد بين شعبها ... وقيل ... وقيل. إن كل ذلك إلا خرافات وأباطيل تمجها الآذان وتردها العقول والأذهان ويل لمن لاكها ولفقها أو سمعها وصدقها» [67]. وهذا عكس مانجده مثلا عند القرطبي الذي ساق الروايات الإسرائيلية الغريبة دون نقد أو تتبع بالكشف وياليته صان كتابه عنها نظرا لكون ذلك يفتح الباب أمام المستشرقين وأذنابهم للطعن في الإسلام وأنه دين الخرافة [68].

ونفس الموقف الحازم يقفه أبو السعود حين يتبين أن رواية ما من حبك اليهود فيردها معللا لحيثيات ومبررات سردها وأنها إنما

(65) أبو شهبة الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص : 95-96.

(66) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 7 ص 222 الآية 24 ص.

(67) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 4 ص 266-267 الآية 24 يوسف.

(68) القصبي محمود زلط : القرطبي ومنهجه في التفسير، المركز العربي للثقافة والعلوم ص 415.

سيقت على سبيل الترغيب والترهيب كما وقع عند قوله تعالى ﴿يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين﴾ إذ بعد حديثه الطويل عن تاريخ السحر وأنواعه – كعادته كلما وجد أمرا له علاقة بالتاريخ – وبعد تحليله للجوانب اللغوية والفقهية يقول أخيرا : «...وأما ما يحكى من أن الملائكة لما رأوا ما يصعد من ذنوب بني آدم عيروهم وقالوا لله سبحانه هؤلاء الذين اخترتهم لخلافة الأرض يعصونك فيها فقال عز وجل : لو ركبت فيكم ما ركبت فيهم لعصيتموني ... فمما لا تعويل عليه لما أن مداره رواية اليهود مع ما فيه من المخالفة لأدلة العقل والنقل، ولعله من مقولة الأمثال والرموز التي قصد بها إرشاد اللبيب الأريب بالترغيب والترهيب ...» (69).

والإسرائيليات أساسا مرفوضة عند العلماء وفي الصحيح (70) أن ابن عباس قال واللفظ للبخاري : يا معشر المسلمين تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيكم أحدث الأخبار بالله تقرؤونه محضا لم يشب وقد حدثكم أن أهل الكتاب قد بدلوا من كتب الله وغيروا وكتبوا بأيديهم الكتب فقالوا ﴿هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا﴾(71) ولا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم فلا والله ما رأينا رجلا منهم يسألكم عن الذي أنزل عليكم. وقد أنكر ﷺ في حديث الموطأ على عمر قراءته التوراة(72) ولا يشفع لذلك أن رسول الله ﷺ أباح التحدث عن أهل الكتاب فقال : «بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» لأن هذا الحديث مقيد بما لا يعلم كذبه، أو بما يحتمل الصدق والكذب لأن رسول الله ﷺ لا يجيز التحدث بالكذب(73).

وأحيانا يملك نفسه عند بعض الروايات وغالبا ما تكون مما لا

---

(69) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 : 137-138 وقوله (أما ... فمما) أخر فيه جواب أما بنحو أربعة عشر سطرا من الكتابة. وهذه عادته في الكتابة حيث يباعد بين أطراف الكلام مما يعكس نفسه التعبيري.

(70) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام باب قول النبي لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء ج 17 ص 102 والحديث أخرجه أحمد ج 3 ص 387.

(71) الآية البقرة 79.

(72) تفسير القرطبي ج 15 ص 210-211.

(73) القصبي محمود زلط : القرطبي ومنهجه في التفسير ص 415-416.

يخضع للفحص، كموقفه من دابة الأرض في قوله تعالى ﴿أخرجنا لهم دابة من الأرض﴾ (74) فتتضافر روايات عدة دون أن يعلق عليها وهذا الأمر شبيه بحال لون كلب أصحاب الكهف، أو نوع خشب سفينة نوح، مما لا يجدي الاجتهاد فيه. نعم إذا كانت الرواية تعكس أمرا معجزا يبعث على التأمل في ملكوت الله وقدرته، ينص عليه كحاله مع نار إبراهيم في قوله تعالى ﴿قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم﴾ يقول بعد سرده لحكاية ابراهيم مع النمرود: «وهذا كما ترى من أبدع المعجزات فإن انقلاب النار هواء طيبا وإن لم يكن بدعا من قدرة الله عز وجل، لكن وقوع ذلك على الهيأة مما يخرق العادات (75) وهذا الإظهار لمعجزات الله في خلقه إنما هو لهدف العظة والاعتبار. وثمة شيء هام يترجم عناية أبي السعود بالقصص وبمعرفته بثقافة أهل الكتاب، وأرباب التاريخ، وهو حرصه على بدء القصة من أصلها، يكرر ذلك في غير ما حالة. وكمثال على ذلك ما فعله عند شرحه لقوله تعالى ﴿ومزقناهم كل ممزق﴾ يقول هذا التمزيق الذي يضرب به الأمثال حتى لحق غسان بالشام وأنمار بيثرب وجذام بتهامة والأزد بعمان ثم يقول: «وأصل قصتهم، على ما رواه الكلبي عن أبي صالح أن عمرو بن عامر من أولاد سبأ وبينهما اثني عشر أبا وهو الذي يقال له مزيقيا بن ماء السماء أخبرته طريفة الكاهنة بخراب سد مأرب ....» (76) القصة. ولا يخفي أثر علمه بالتاريخ والسير في هذا المجال فهو الذي قدم له هذه الروافد في التفسير، ونفس التصرف يسلكه في مواطن أخرى منها عند قوله تعالى ﴿يا عيسى إني متوفيك ...﴾ حيث يقول: «... قال القرطبي والصحيح أن الله تعالى رفعه من غير وفاة ولا نوم كما قال الحسن وابن زيد، وهو اختيار الطبريي وهو الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما وأصل القصة: أن اليهود لما عزموا على قتله عليه الصلاة والسلام اجتمع الحواريون ....» (77).

(74) أبو السعود: إرشاد العقل السليم ج 4 ص 301 الآية 82 النمل.

(75) أبو السعود: إرشاد العقل السليم: ج 6: 76-77 والآية 69 الأنبياء.

(76) أبو السعود: إرشاد العقل السليم: ج 7 ص 129 والآية 19 سبأ.

(77) أبو السعود إرشاد العقل السليم: ج 2 ص 43 الآية 55 آل عمران.

ولا يقتصر أمر أثر العلم بالتاريخ على هذا الجانب الذي ضخم حجم التفسير فعلا، بل امتد إلى التصحيح والتصويب لبعض ما يراه أبو السعود خطأ تاريخيا أو غيره، سواء تعلق الأمر بسبب النزول، أو معاني عامة يرى فيها عدم التطابق مع المعطيات التاريخية. وكمثال على ذلك قوله تعالى ﴿وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا﴾ [78] يقول : «واختلفوا في أنهم من أي الأقوام فقال الضحاك هم جيل من الترك، وقال السدي الترك سرية من ياجوج وماجوج ... وعن قتادة أنهم اثنتان وعشرون قبيلة سددو القرنين على إحدى وعشرين قبيلة منهم وبقيت واحدة فسموا الترك لأنهم تركوا خارجين، قال أهل التاريخ : أولاد نوح عليه السلام ثلاثة سام وحام ويافت، فسام أبو العرب والعجم والروم، وحام أبو الحبشة والزنج والنوبة، ويافت أبو الترك والخزر والصقالبة وياجوج وماجوج» [79] بل لا يكاد أبو السعود يجد منفذا للتاريخ إلا ويستغله فيلقي بظلاله في هذا المجال ففي قوله تعالى ﴿كل قد علم صلاته وتسبيحه﴾ يقول : «... كيف لا وإن القنفذ مع كونه أبعد الأشياء من الإدراك، قالوا إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هبوبها فيغير المدخل إلى جحره حتى روي أنه كان بقسطنطينية قبل الفتح الإسلامي رجل قد أثرى بسبب أنه كان ينذر الناس بالرياح قبل هبوبها، وينتفعون بإنذاره بتدارك أمور سفائنهم ...» [80].

وهكذا فالتاريخ إذن ينهض رافدا مساعدا له في كثير من الأحوال المعرفية وهو يخوض غمار معاني التنزيل.

(78) الكهف 93.

(79) أبو السعود إرشاد العقل السليم : ج 5 / 244.

(80) أبو السعود إرشاد العقل السليم : ج 6 / 183 الآية 41 النور.

منهجه في التعامل مع القراءات

تقديم

إذا تحدث صاحب "التفسير والمفسرون" عن منهجية أبي السعود في القراءات وأنه «يعرض لها أحيانا ولكن بقدر ما يوضح به المعنى ولا يتوسع كما يتوسع غيره» [81] فإن ذلك يبدو للمتأمل أمرا عاديا، فرغم أن مبحث القراءات يتداخل مع التضلع اللغوي الذي تميز به أبو السعود وأفاد منه، إلا أن الهدف الذي قصده في تفسيره لا يتطلب منه الوقوف كقارئ يعنى بتحقيق ما حققه ذوو الشأن، ورد ما سواه، بل يمكن القول أن المفسر استغل القراءة في حدود ما يمكن أن يوضح به المعنى، وذلك عبر منهج أخضع بمقتضاه القراءات وجعلها في خدمة ما قصده أساسا. ولا شك أن هذا المفسر الذي ركب التفسير بالرأي قد تعامل مع القراءات التي هي نقل ورواية بغير قليل من الجرأة باسم الاجتهاد، وليس ذلك ضروريا للمجتهد. قال أبو عمرو الداني في نص اتفق على مضمونه الباحثون ... بعد ذكره إسكان كلمة بارئكم ويأمركم في قراءة أبي عمرو وبعد حكاية إنكار سيبويه لذلك – والإسكان أصح في النقل وأكثر في الأداء وهو الذي اختاره وأخذ به : «وأئمة القراء لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة متبعة فلزم قبولها والمصير إليها» [82].

ولابأس أن نعزز اعتماد القراءة على النقل بنص للنويري من كتاب مخطوط بدار الكتب المصرية وضعه شرحا "للطيبة" في القراءات العشر" يقول :

«والاعتماد في نقل القرآن على الحفاظ. ولذلك أرسل عثمان

(81) محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ج 1 ص 350.

(82) ابن الجزري : منجد المقرئين دار الكتب العلمية، لبنان 1980 ص 65 ثم : عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان ج 1 ص 422 (مع بعض الاختلاف في النص بسيط).

رضي الله عنه كل مصحف مع من يوافق قراءته في الأكثر وقرأ كل مصر بما في مصحفهم وتلقوا ما فيه من الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ ثم تجرد للأخذ عن هؤلاء قوم أسهروا ليلهم في ضبطها وأتعبوا نهارهم في نقلها حتى صاروا في ذلك أئمة للاقتداء وأنجما للاهتداء، وأجمع أهل بلدهم على قبول قراءتهم، ولم يختلف عليهم اثنان في صحة روايتهم ودرايتهم، ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم وكان المعول فيها عليهم» [83]. ثم يذكر النص كيف كثر القراء فيما بعد وانتشروا خلفا عن سلف في طبقات «ثم إن القراء بعد هؤلاء كثروا، وفي البلاد انتشروا وخلفهم أمم بعد أمم، وعرفت طبقاتهم واختلفت صفاتهم فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المحصل لوصف واحد ومنهم المحصل لأكثر من واحد. فكثر بينهم لذلك الاختلاف فقام عند ذلك جهابذة الأمة وصناديد الأئمة فبالغوا في الاجتهاد بقدر الحاصل، وميزوا بين الصحيح والباطل، وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الأوجه والروايات، وبينوا الصحيح والشاذ والكثير والفاذ بأصول أصلوها وأركان فصلوها» [84].

وإذا كانت القراءة تعتمد النقل أساسا - كما تقدم - وليست اجتهادا فما منهج الرجل في تناولها وتوظيفها سواء المتواترة أو المشهورة أو غيرها ؟ قبل الإجابة سأحدد المصطلحات المستخدمة لهذه الأنواع من القراءات :

1 - **القراءات المتواترة** : فالمتواترة منها ما وافقت العربية مطلقا ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا، وتواتر نقلها ... والذي جمع هذه الشروط الثلاثة في زماننا قراءة الأئمة العشرة التي أجمع الناس على تلقيها بالقبول ومن قال إن القراءات المتواترة لاحد لها إن أراد في زماننا فغير صحيح لأنه لا وجود اليوم لقراءة متواترة وراء العشر، اللهم إن أراد في الصدر الأول فيحتمل [85].

(83) اعتمادا على محاضرات الدكتور نوري معمر 1983-1984 بدار الحديث الحسنية نقلا عن المخطوط السابق ص 406.

(84) المرجع السابق.

(85) ابن الجزري : منجد المقرئين ص 15-16.

2 - **القراءات الصحيحة المشهورة** : وأما القراءة الصحيحة فالقسم الأول منها وهو ما صح سنده بنقل العدل الضابط عن الضابط إلى منتهاه، ووافق العربية والرسم واستفاض نقله وتلقته الأئمة بالقبول فهذا صحيح مقطوع به وهذا الصنف [86] يلحق بالقراءة المتواترة وإن لم يبلغ درجتها.

3 - **القراءات الشاذة** : إلا أن الضرب الذي لم يستفض ولم تتلقه الأمة بالقبول والذي نص عليه الأئمة أنه ما وراء العشرة فممنوع من القراءة به في الصلاة ... منع تحريم لا كراهة ... ولا تجوز القراءة بالشاذ، يقول ابن الجزري : «والصحيح أن ما وراء العشرة فهو شاذ» [87].

كما يدخل في الشاذ القسم الثاني من القراءة الصحيحة وهو الموافق للعربية والصحيح السند إلا أنه خالف الرسم فسمي اليوم بالشاذ لكونه شذ عن رسم المصحف المجمع عليه، وأما ما وافق المعنى والرسم أو أحدهما من غير نقل فلا يسمى شاذا بل مكذوبا يكفر متعمده [88].

ويمكن القول أن مسألة الشذوذ مرت بثلاثة أطوار، الأول : بعد كتابة المصحف حيث أصبحت كل قراءة تخالفه شاذة وسقط العمل بالقراءات التي تخالفه، مع استدراك وهو أن مخالفة القراءة لإجماع القراء رغم كونها موافقة لخط المصحف تعد شاذة كاختيار عيسى بن عمر البصري [89] والثاني يبدأ بعد تأليف ابن مجاهد كتابه (السبعة) سنة 300 هـ أو قريبا منها. ولقد كانت هناك ردود كثيرة

---

(86) هذا الصنف يمكن تسميته كذلك بالمشهور.

(87) ابن الجزري : منجد المقرئين ص 16.

(88) ابن الجزري منجد المقرئين ص 16-17.

(89) هو عيسى بن عمر أبو عمر الثقفي النحوي البصري معلم النحو ومؤلف الجامع والإكمال، عرض القرآن على عبد الله بن أبي إسحاق وعاصم الجحدري وأثبت الحافظ أبو العلاء قراءته على الحسن، ولا شك أنه سمع منه، وروى عن ابن كثير وابن محيصن حروفا وله اختيار في القراءات على قياس العربية، روى القراءة عنه أحمد بن موسى اللؤلؤي وهارون بن موسى وعبد الملك بن قريب والخليل بن أحمد، قال أبو عبيد القاسم بن سلام : كان من قراء البصرة وكان الغالب عليه حب النصب في القراءة مات سنة تسع وأربعين ومائة انظر ابن الجزري غاية النهاية في الطبقات القراء ة 1 ص 613.

على هذه النقطة الثانية منها ما ساقه ابن الجزري قال : «ولقد فعل مسبع السبعة ما لا ينبغي له أن يفعله وأشكل على العامة حتى جهلوا ما لم يسعهم جهله، ووهم كل من قل نظره أن هذه هي المذكورة في الخبر النبوي لاغير، وأكد وهم اللاحق السابق، وليته إذا اقتصر نقص عن السبعة أو زاد ليزيل هذه الشبهة [90]».
وكخلاصة لما أفرزته حركة الصراع حول السبعة بين تيار ابن مجاهد والتيار المضاد استقر الأمر على القراءات العشر بعد ابن الجزري وهو الطور الثالث، وعدما سواها شاذا لأنه لم يعد يحمل صفات التواتر، وحسم الأمر نهائيا كما قلنا ابن الجزري في كتبه المطبوعة وقد نقل عنه السيوطي [91] كلاما حاسما في هذا الأمر وارتضاه معتبرا ابن الجزري كأحسن من تكلم في هذا الموضوع مسميا إياه بإمام القراء في زمانه يقول : قال في أول كتابه النشر «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها. بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القران ووجب عل الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف"» [92] صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني ومكي والمهدوي وأبو شامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه [93].

---

(90) ابن الجزري منجد المقرئين ص 71.

ثم النشر في القراءات العشر له أيضا ج1 ص 36-37. دار الفكر. تصحيح ومراجعة : على محمد الصباغ. عار عن تاريخ الطبع [مع بعض التغيير في النص بمنجد المقرئين وفيه (مسبع هؤلاء - السابق اللاحق)].

(91) السيوطي : الاتقان ج 1 ص 210 مع العلم أن ابن الجزري توفي 833 هـ والسيوطي توفي 911 هـ.

(92) ابن الجزري : النشر في اقراءات العشر ج 1 ص 9.

(93) ابن الجزري : النشر في اقراءات العشر ج 1 ص 9.

1 - **عرض للقراءات المتواترة والمشهورة والشاذة :**

أ - موقفه من المتواتر والمشهور من القراءات :

يكثر لدى أبي السعود تعبير (القراءات المشهورة) مع شرحه لوجه هذه الشهرة وتعليله وتوضيحه، ومراعاته لحق المقام وإن كان ذلك لا يجعله يخجل أمام تجاوز هذه القراءات بحكم أن أبا السعود طالب معنى بالدرجة الأولى، وتحكيم القواعد اللغوية والبلاغية والنقدية عامة في قبول القراءة أو رفضها بغض النظر عن كونها قراءة يراعى فيها النقل كما تقدمت الإشارة. وعلى العكس من ذلك نجده يعرض قراءات على أنها مشهورة مع أنها غير واردة لا في السبع ولافي العشر وربما يرجع ذلك إما : لأن المفسر لم يبحثها قبل نقلها، أو أنها من الشواذ إلى غير ذلك من المواقف التي تترجم عن اهتمامه الأساسي الذي هو طلب المعاني التي تخدم الإعجاز، مثلا أو تخدم المذهب الحنفي أو غيره من الأغراض الجزئية التي تظهر معها القراءة كوسيلة فقط طيعة لتشكيل هذه المعان الخادمة لسياق النص العام، وسأذكر بعض الأمثلة الشاهدة على هذه الخلاصة، ففي قوله تعالى ﴿وكأي من نبي قاتل معه ربيون كثير﴾ يرجح قراءة (قاتل) لا (قتل) مؤيدا القراءة بأحاديث لسعيد بن جبير والحسن البصري وجماعة من العظماء وهي أحاديث تثبت أنه لم يقتل نبي في حرب قط ولذا ترجح القراءة الأولى (قاتل)، ويبين أن ذلك واضح على القراءة المشهورة بلا خلاف وأنه على القراءتين الأخيرتين ويعني بهما (قتل) و(قتل) بالتخفيف والتشديد غير ظاهر لا سيما على قراءة التشديد، وإن كان كما قال جوزه بعضهم وأيده حيث يقول : «وهذا واضح على القراءة المشهورة بلا خلاف أي كم من نبي قاتل كائنا معه في القتال ربيون كثير وأما على القراءتين الأخيرتين فغير ظاهر لاسيما على قراءة التشديد وقد جوزه بعضهم وأكده [94] وقراءة ربيون وربيون بالفتح والضم اللتين أوردهما لا وجود لهما في السبع وفي العشر وربما يسير المفسر في إيرادهما على ما اتفق عليه جمهور العلماء من جواز تدوين القراءة الشاذة

---

(94) أبو السعود : إرشاد العقل السليم ج 2 ص 92 والآية 146 آل عمران.

وتعلمها وتعليمها والاحتجاج بها في اللغة والاستعانة بها في بيان المراد من القراءة المتواترة [95].

وفي معرض عرض أبي السعود للقراءات المتواترة أو المشهورة لا ينسى أن يعرض أحيانا لقراءات أخرى ولو لم تكن مشهورة وذلك على سبيل المقارنة اعتمادا على منهجه المقارن للتوضيح، ففي قوله تعالى : ﴿أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا﴾ يقول : وقرئ "تكن" بالجزم على جواب الأمر كما في قوله تعالى ﴿فهب لي من لدنك وليا يرثني﴾ خلا أن قراءة الجزم هناك متواترة وههنا من الشواذ [96] فالتواتر في قراءة الجزم "فهب لم من لدنك" جاء في السبعة لابن مجاهد [97] واختلفوا في الجزم والرفع في قوله ﴿يرثني ويرث﴾ فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة ﴿يرثني ويرثُ﴾ برفعهما وقرأ أبو عمرو والكسائي ﴿يرثني ويرث﴾ جزما فيهما، إلا أن القراءة التي أوردها أبو السعود، (تكن) بالجزم لم أجدها لدى صاحب السبعة وصاحب العشر.

ويراعي أبو السعود حق المقام في الاستدلال للقراءة المشهورة كما في قوله تعالى ﴿ والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون﴾ فيعرض القراءة على البناء للفاعل من رجع رجوعا ثم يقول والمشهورة (يرجعون) أوفى بحق المقام لإنبائه عن كون هذا الرجوع إليه تعالى بطريق الاضطرار [98]. وأشار صاحب النشر إلى هذا الاختلاف بين يرجعون ويرجعون ويخلص إلى أن كل القراء إلا نافعا وحفصا فإنهما قرآ بضم حرف المضارعة وفتح الجيم [99] وعند قوله تعالى ﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾ يعرض القراءة المشهورة وغيرها ثم يطرح المعاني المترتبة على كل قراءة ويبين الوجه المحتمل. وهو هنا يرده للقراءة المشهورة معللا وجه هذه

---

(95) أحمد البيلي : الاختلاف بين القراءات ص 112 الدار السودانية الخرطوم / دار الجيل : بيروت ط 1 : 1988.

(96) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 3 ص : 98 الآية الأولى 114 المائدة والثانية 6 مريم.

(97) ابن مجاهد، السبعة في القراءات ص 407.

(98) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 3 /130 والاية 36 الأنعام.

(99) ابن الجزري النشر في القراءات العشر ج 2 /208-209 .

القراءة، فيعرض قراءة خلفك فعلا ماضيا أي من الجبابرة، ولمن خلقك بالقاف أي لتكون آية لخالقك الذي سيكشف تزوير فرعون ثم يقول : وهذا الوجه محتمل على القراءة المشهورة [100] مع أن القراءة التي عرضها (لمن خلفك) فعلا ماضيا و(خلقك) بالقاف ليست بالسبع ولا بالعشر.

ويحكم كذلك المقياس البلاغي في القراءات فيقبل على أساس أنها أفصح مثلا في قوله تعالى ﴿ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾ يقول : وقرئ يعرشون بضم الراء والكسر أفصح [101] ونفس الشيء عند قوله تعالى : ﴿قالوا يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا إليك فاسر بأهلك بقطع في الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك، إنه مصيبها ما أصابهم. إن موعدهم الصبح، أليس الصبح بقريب﴾.

وأبو السعود وإن كان يسمي هنا بعض القراء وقليلا ما يفعل ذلك فإنه يقف عند (إلا امرأتك) بالنصب والرفع محللا لكل وجه وما يترتب عليه وما يؤيده من قراءة، ويشرح معنى الالتفات وأنه بمعنى التخلف لا النظر إلى الخلف، فالنصب (إلا امرأتك) المعنى أنه عليه السلام غير مأمور بالإسراء بها والرفع (إلا امرأتك) كونه مأمورا بذلك ثم يقول : والاعتذار بأن مقتضى الرفع إنما هو مجرد كونها معهم وذلك لا يستدعي الأمر بالاسراء بها حتى يلزم المناقضة لجواز أن تسري هي بنفسها ... وهكذا كي لا يلزم التناقض بين القراءتين (بالنصب والرفع). وأخيرا يقول أبو السعود : فإن ابن عامر قرأه بالنصب وإن كان الأفصح الرفع على البدل، ولا بعد في كون أكثر القراء على غير الأفصح [102] فهو هناك يشير إلى الأفصح في نظره مخالفا في ذلك ابن عامر الذي أخذ القراءة نقلا، وليقول مقابل ذلك إن أكثر القراء على غير الأفصح.

واعتقد أن هذا المحمل الذي حاول به أبو السعود التوفيق بين حالة الرفع والنصب غير سديد لأنها الرواية والنقل، ومهما ثبتت رواية فلا يمكن أن ترد. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالتضحية

---

(100) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 4 /174 والآية 12 يونس.

(101) أبو السعود ارشاد العقل السليم ج 3 /267 الاية 137 الأعراف.

(102) أبو السعود ارشاد العقل السليم ج 4 / 229 الآية 81 هود.

هنا تقع من حيث اللغة والنحو، فحالة الرفع تقتضي مذهبا معينا والنصب يقتضي مذهبا آخر ولا يمكن جعلهما معا قراءة واحدة.

ب - موقفه من القراءات الشاذة :

ويسميها أبو السعود بأسماء مختلفة وربما يمزج في هذه التسميات بين المتطلبات اللغوية ومتطلبات القراءة فينظر إلى القراءة من الزاوية اللغوية بحكم تضلعه اللغوي، ثم إن كثيرا مما هو مشهور عنده شاذ بعد البحث، وربما يبدو هذا من الهفوات التي لم يقع فيها أبو السعود وحده بل غيره كذلك، ومنهم الزمخشري، وقد تتلمذ أبو السعود على تفسيره، وربما كانت الجرأة التي أخذ بها أبو السعود نفسه كمفسر بالرأي هي التي جعلته أحيانا يعرض بعض القراءات على أنها مشهورة مع أنها عكس ذلك. وتحت تأثير البعد اللغوي يسمي قراءات شاذة أحيانا بالمرذولة والضعيفة والشاذة. ويتفق أحيانا أخرى مع غيره في الشاذ، كالأمر عند قوله تعالى ﴿اسجدوا لآدم﴾ حيث يقول : وقرئت بكسر الدال كقوله تعالى ﴿الحمد لله﴾ اتباعا لكسر اللام وهي لغة ضعيفة [103] وهي قراءة الحسن البصري أحد الأربعة الزائدة على العشر وهي شاذة باتفاق [104].

ومما يؤكد الاتجاه اللغوي لديه في التعامل مع القراءة عمله مع قوله تعالى ﴿ان تقول نفس يا حسرتا﴾.

يقول "ياحسرتا" بالألف بدلا من ياء الإضافة وقرىء ياحسرتاه بهاء السكت وقفا، وقرىء ياحسرتاي بالجمع بين العوضين، وقرىء يا حسرتي على الأصل أي احضري فهذا أوان حضورك [105].

والملاحظ هنا أن أبا السعود تعرض للكلمة من حيث الإضافة كمدلول لغوي مما يؤكد اهتمامه اللغوي بالأساس، ولم يتعرض للإمالة التي اختلف فيها القراء، فمنهم من قرأها بالفتح فأثبت الألف، ومنهم من قرأها بين بين أي بالإمالة الصغرى والإمالة

---

(103) أبو السعود ارشاد العقل السليم ج 1 / 87 الآية 34 البقرة.

(104) مكي بن أبي طالب : الإبانة ص 120.

(105) أبو السعود ارشاد العقل السليم ج 7 / 260 الآية 56 الزمر.

الكبرى، فأثبت بعدها ألف الإمالة، مما يدل على أنه لا تهمه القراءة في حد ذاتها بل يهمه المدلول اللغوي.

ويمتد ذلك إلى نظره للقراءات من هذه الزاوية فهو يرمي قراءة (اضطره) بكسر الهمزة على لغة من يكسر حرف المضارعة واطره بإدغام الضاد في الطاء بأنها لغة مرذولة ويعلل ذلك قائلا : فإن حروف (ضم شفر) يدغم فيها ما يجاورها بلا عكس [106].

وعند قوله تعالى ﴿والمحصنات من النساء﴾ ينطلق في مناقشتها من الجانب اللغوي فيقول : وقرئ على صيغة اسم الفاعل (والمحصنات) وقيل الصيغة للفاعل على القراءة الأولى بالفتح أيضا، وفتح الصاد محمول على الشذوذ وهو هنا الشذوذ اللغوي كما في ملقح ومسهب [107]. والملاحظ هنا أن الذين قرأوا بالفتح هم الأكثرون وهم السبعة باستثناء الكسائي الذي قرأ بالكسر [108].

وقراءته ﴿لقد كنت في غفلة من هذا﴾[109] بالكسر. كسر التاء في كنت. التي أوردها غير موجودة لا بالسبع ولا بالعشر. فالغالب أنها من الشواذ. وهذه القراءات التي يذكرها في تفسيره سواء كانت من السبع أو العشر أو غيرهما قد يعلق عليها وقد لا يعلق، وهذا الأمر الأخير من شأنه أن يثير الحيرة والبلبلة في ذهن القارئ.

2 – الأسس التي يقوم عليها منهجه في الترجيح والاستدلال :

يتجلى جانب من إعمال الرأي لدى المفسر في هذه الترجيحات بين الآراء والأقوال والمعاني. وهذا الترجيح استند إلى أسس متنوعة، وقد كان القرآن والحديث واللغة والنحو القراءات المتنوعة من هذه الأعمدة التي استند إليها أبو السعود في ترجيح معاني القراءات التي تطرحها الآيات ...

---

(106) أبو السعود ارشاد العقل السليم ج 1 / 159.

(107) أبو السعود ارشاد العقل السليم ج 2 / 163 الآية السابقة 24 النساء.

(108) ابن مجاهد : السبعة في القراءات ص 230.

(109) أبو السعود. إرشاد العقل السليم ج 130/8 الآية 22 ق.

أ - القراءات والنقل :

كان المنقول هو الأساس المعتمد لدى المفسر إلى جانب القضايا التي يتدخل فيها الرأي بالترجيح أو التعمق أو الاستدلال أو الاستنباط. فبصدد قوله تعالى ﴿سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار﴾ يقول : «أي فنعم عقبى الدار الجنة. وقريء بفتح النون والأصل نعم فسكن العين بنقل حركتها إلى النون تارة وبدونه أخرى. وعن النبي ث أنه كان يأتي الشهداء على رأس كل حول فيقول سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار، وكذا عن الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم أجمعين» (110).

وبشأن قوله تعالى ﴿وقالوا قلوبنا غلف﴾، يقول : «جمع أغلف مستعار من الأغلف الذي لم يختن، أن مغشاة بأغشية جبلية لا يكاد يصل إليها ماجاء به ﷺ ولاتفقهه كقولهم قلوبنا في أكنة مما تدعوننا إليه. وقيل هو تخفيف غلف جمع غلاف. ويؤيده ما روي عن أبي عمرو من القراءة بضمتين، يعنون أن قلوبنا أوعية للعلوم، فنحن مستغنون بما عندنا عن غيره. قاله ابن عباس وعطاء وقال الكلبي : يعنون أن قلوبنا لا يصل إليها حديث إلا وعته ولو كان في حديثك خير لوعته أيضا» (111).

فهو يستدل بأحاديث الرسول ﷺ وصحابته والتابعين كمصدر قوة للقراءة، كما قوّى عند قوله تعالى ﴿ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبه﴾ القراءة التي بضم الضاد في الكل حيث قال : وهو أقوى لقول ابن عمر رضي الله عنهما قرأتها على رسول الله ﷺ فأقرأني من ضعف وهما لغتان كالفقر والفقر والتنكير مع التكرير لأن المتقدم غير المتأخر (112).

ب - القراءات واللغة.

ونقصد باللغة معناها العام من بنية الكلمة وما يطرأ عليها من تغيير مع الشعر والقصة وطرق التعبير، إلى غير ذلك، فعند قوله

(110) أبو السعود، ارشاد العقل السليم، ج 5 / 18 الاية 24 الرعد.

(111) أبو السعود، ارشاد العقل السليم، ج 1 / 127 -128 الآية 88 البقرة.

(112) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج 7 /66 والآية 54 الروم.

تعالى ﴿ قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾ و يسترسل أبو السعود هنا في كلمة الذرية، مما لا يليق إلا بلغوي متضلع فيشرح الكلمة، ويستعرض وزنها، واشتقاقاتها، وما وقع فيها من إعلال، وما أصبحت عليه الكلمة، والمعاني التي أخذتها، وأصل الكلمة، وقراءاتها. ويشير بالضبط إلى القراءة بكسر الذال وهي لغة فيها، ويقول كذلك : وقرأ أبو جعفر المدني بالفتح وهي أيضا لغة فيها [113] وأبو جعفر المدني هذا هو شيخ نافع وهو يزيد بن القعقاع وهو من العشرة [114].

ويستدل أبو السعود بالشعر للقراءة المشهورة في قوله تعالى ﴿لقد كنت في غفلة من هذا ...﴾ حيث يقول بصدد قراءة (كنت) : والتذكير على القراءة المشهورة بتأويل الشخص كما في قول جبلة بن حريث :

يا نفس إنك باللذات مسرورا　　فاذكر فهل ينفعك اليوم تذكير

ويعتمد القصة كذلك في هذ التقوية لمعنى القراءة فعند قوله تعالى ﴿قال قائل منهم إني كان لي قرين، يقول أئنك لمن المصدقين﴾ بعد عرضه لأوجه قراءة المصدقين بغير تشديد للصاد وتشديده مرجحا للوجه الأول باعتباره موافقا ومناسبا لقوله تعالى (أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمدينون) ومسترسلا في توضيح المعنى الحاصل من الوجه الأول للقراءة وأنه المناسب لما سيسوقه من روايات وقصص يقول : أي لمبعوثون ومجزيون من الدين بمعنى الجزاء. أي لمسوسون يقال : دانه أي ساسه ومنه الحديث : العاقل من دان نفسه، وقيل كان رجل تصدق بماله لوجه الله تعالى فاحتاج فاستجدى بعض إخوانه فقال : أين مالك ؟ قال تصدقت به ليعوضني الله تعالى في الآخرة خيرا منه فقال : أئنك لمن المصدقين بيوم الدين أو من المتصدقين لطلب الثواب ! والله لا أعطيك شيئا. فيكون التعرض لذكر موتهم وكونهم ترابا وعظاما حينئذ لتأكيد إنكار الجزاء المبني على إنكار البعث [115]. ويسمى أبو السعود لغة

(113) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج 1/154-156 والآية 124 البقرة.

(114) وقد احتج أبو السعود بقراءته طبعا وأخذ بها.

(115) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 7/192 الآية 51-52 الصافات.

بعض القبائل (كتميم) (وقيس) (وهذيل) وقد لا يسميها ويكني عنها كقوله (على لغة كذا) ويذكر طرق العرب في تعبيرها [116].

ج – القراءات والنحو :

تنبغي الإشارة أولا إلى أن من المفسرين والنحاة من لا يتحرج من الاعتراض على بعض الكلمات في بعض القراءات المتواترة اعتماداعلى قياس اللغة وقواعد النحو تارة، وعلى حجة عقلية تارة أخرى. ولم يكن الزمخشري أقل هجوما على بعض القراءات المتواترة من الطبري، وابن خالويه، فقد اعترض على قراءة (نافع) برواية (ورش) لقوله تعالى ﴿أأنذرتهم﴾. فإن (ورشا) يبدل الهمزة الثانية ألفا ويمدها مدا لازما فتلتقي وهي ساكنة مع النون الساكنة، وطعن الزمخشري في قراءة الإبدال هذه قائلا : لأنه يؤدي إلى التقاء الساكنين على غير حده، وحده أن يكون الأول حرف لين والثاني حرفا مدغما نحو قوله والضالين – وخويصة والثاني اخطاء طريق التخفيف لأن تخفيف الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها أن تخرج بين بين فأما القلب ألفا فهو تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ما قبلها كهمزة رأس وقد تصدى للرد عليه الصفاقسي بقوله : «هذه القراءة نفسها أقوى شاهد فهي قراءة صحيحة متواترة فلا تحتاج إلى شاهد آخر» [117]. ولقد أنصف ابن الحاجب من المالكية أئمة القراءات الذين ثبتت قراءتهم بالتواتر بقوله «إذا اختلف النحويون والقراء كان المصير إلى القراء أولى لأنهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط، ولأن القراءة ثبتت تواترا وما نقله النحويون ثبت عن طريق الآحاد ... ولأن إجماع النحويين لا ينعقد بدون القراء لأنهم شاركوهم في نقل اللغة وكثير منهم من النحويين [118].

وإذا كانت السلامة كما يقول النحاس عند أهل الدين – إذا صحت القراءتان – ألا يقال : إحداهما أجود لأنهما جميعا عن

---

(116) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 5 /5. ج 162/2 ج 1 /93 159.

(117) علي النوري الصفاقسي : غيث النفع في القراءات السبع : ص 32 والآية السابقة 6 البقرة. وانظر الزمخشري : ج 1 ص 154-155.

(118) علي النوري الصفاقسي : غيث النفع في القراءات السبع : ص 62-63 ثم أحمد البيلي الاختلاف بين القراءات ص 90.

النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا. إذا كان الأمر كذلك، فإن أبا السعود نجده يحكم أحيانا بأن قراءة أفصح من أخرى كقوله إن قراءة الرفع أفصح من النصب في قوله تعالى ﴿إلا امراتك﴾[119] بالرفع والنصب مع أن ابن كثير وأبا عمرو قرآ بالرفع، وقرأ نافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالنصب[120]. وكذا ترجيحه قراءة الكسر في قوله تعالى ﴿وأنه تعالى جد ربنا﴾ على قراءة الفتح (جَد) فيرى أن الكسر أظهر من الفتح[121]. وإذا كانت الغاية التي تغياها أبو السعود في تفسيره هي التي وجهت نظرته للقراءة فتعامل معها على أساس المعنى الملائم، فلا أعتقد أنه يصل إلى حد من يدخل تحت قولة ابن الجزري «وليحذر القارئ الإقراء بما يحسن في رأيه دون النقل أووجه إعراب أو لغة دون رواية» [122]. إذ أن أبا السعود لا يطرح قراءات جديدة بقدر ما يرجح بين قراءات ويحكم بجودة بعضها على بعض في مضمار الفصاحة وملاءمة المقام. وقد رأى علماء القراءات أن المتواتر منها لا يخالف العربية، وعلى العكس تلتقي مع مذهب أو رأي نحوي بينما الشاذة جاء فيها ما يخالف القواعد النحوية. ولأجل أن يخرجوا الشواذ من مجال المتواترات ويقوا المتواترة من تسربها إليها وضعوا شرط مطابقة العربية ومطابقة الرسم وهم بذلك حسب ابن الجزري لم يقصدوا إخضاع القراءات للقواعد النحوية وإلا لما ناقشوا بعض النحاة وردوهم فيما رفضوا من قراءات متواترة أمثال قراءة حمزة ﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ﴾[123] بالجر، وقراءة ابن عامر﴿ قتل أولادهم شركائهم﴾[124]، بالفصل بين المضاف والمضاف إليه بمفعول المصدر. ومنه ندرك يقول ابن الجزري – أن هذا الشرط كان وقائيا كسابقه ولا يقصد منه نفي أن تكون القراءات مصدرا من مصادر القواعد النحوية ومقياسا أعلى تقاس به صحتها [125].

(119) أبو السعود إرشاد العقل السليم، ج 229/4.

(120) ابن مجاهد، السبعة في القراءات ص 338.

(121) انظر أبا السعود، ارشاد العقل السليم ج 9 ص 43 والآية 3 الجن.

(122) الفضيلي : القراءات القرآنية : تاريخ وتعريف ص 56.

(123) النساء 1.

(124) الأنعام 137.

(125) الفضيلي : القراءات القرانية تاريخ وتعريف ص 121-122.

وسنلاحظ كيف يؤثر النحو على القراءة ويوجهها في طلب معان تتغير بتغير التوجيه النحوي ففي الآية : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره﴾ (126)، وسأورد النص بحذافيره لتقديم صورة عن أثر النحو على المعنى مما يصور تضلع أبي السعود في ميدان النحو كما سبقت الإشارة، يقول : «هذا وقد قيل : إن قوله تعالى أو كفارة عطف على جزاء، فلا يبقى حينئذ في النظم الكريم ما يقدر به الطعام والصيام. والالتجاء إلى القياس على الهدي تعسف لا يخفى هذا على قراءة جزاء بالرفع وعلى سائر القراءات فقوله تعالى ﴿أو كفارة﴾ خبر مبتدأ محذوف والجملة معطوفة على جملة هو من النعم، وقريء أو كفارة طعام مساكين بالإضافة لتبيين نوع الكفارة، وقرئ طعام مسكين على أن التبيين يحصل بالواحد الدال على الجنس، وقرئ أو عدل بكسر العين والفرق بينهما أن عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم والإطعام وعدله ما عدل به في المقدار كأن المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول وذلك إشارة إلى الطعام، وصياما تمييز للعدل والخيار في ذلك للجانبين عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وللحكمين عند محمد رحمه الله» (127). ونلاحظ هنا رد أبي السعود لوجه نحوي نتج عنه فهم رماه بالتعسف الواضح وفي نفس الوقت نلمس لديه سمات العالم الموضوعي الذي يتتبع كل وجه ويبين نتائجه إلى أن يخلص إلى الأحكام المستنبطة ومن يقول بها من الأئمة والفقهاء. وفي مثال آخر نجده يحاول تتبع حالة الرفع والنصب وما يترتب عن كل حالة من معان في سياق النظم الكريم. وكيف ينسب بعض الآراء للبصريين ويردها ويبين أنها ليست بصحيحة، معللا وجه ذلك، مما يدل على رسوخ قدم الرجل في النحو. فعند الآية ﴿قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (128) يعرض قراءة (يوم) بالرفع

(126) المائدة. 95.

(127) أبو السعود. إرشاد العقل السليم ج 3 / 79-81.

(128) المائدة 119.

والإضافة، ويبين المراد بالصادقين وأنهم المستمرون في الدارين على الصدق، ثم يقول : وبه يتحقق المقصود بالحكاية من ترغيب السامعين في الإيمان برسول الله ﷺ لا كل من صدق في أي شيء كان، ضرورة أن الجاني المعترف بجنايته في الدنيا لا ينفعه صدقه ... ويقول : وهذا القراءة هي التي أطبق عليها الجمهور وهي الأليق بسياق النظم الكريم وسياقه ويعرض لقراءة (يوم) بالنصب فيقول وقد قرئ (يومَ) بالنصب ويسترسل في تحليل وتعليل هذا الوجه إما على أنه ظرف لقال فهذا حينئذ إشارة إلى قوله ﴿ أأنت فعلت ... ﴾ إلخ، وإما على أنه خبر لهذا فهو حينئذ إشارة الى جواب عيسى عليه السلام أي هذا الجواب منه عليه السلام واقع يوم ينفع ... إلخ، أو إلى السؤال والجواب معا. ثم يعرض وجها آخر فيقول : «وقيل هو خبر ولكنه بني على الفتح، وليس بصحيح عند البصريين، لأنه مضاف إلى متمكن». ويختم بقوله « وقرئ يوم بالرفع والتنوين كقوله ﴿ واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ... ﴾ الآية[129].

فأبو السعود يعرض الأقوال المنقولة والمبنية على أسس نحوية محللا لها، ومعللا، ومرجحا بالرد والقبول، وعارضا ما ينظر إلى ذلك التعبير في الآيات الأخرى.

ولنلاحظ صنيعه من خلال مثال آخر - وإن كان له طابع صرفي أكثر - وذلك عند قوله تعالى ﴿ وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار ... ﴾ [130].

يقول أبو السعود : «والمراد بالرجل الميت (يورث) على البناء للمفعول من ورث لا من أورث خبر كان أي يورث منه .. وأما تجويز أن يكون يورث من القراءة المشهورة مبنيا للمفعول من أورث على أن المراد به الوارث والمعنى وإن كان رجل يجعل وارثا لأجل الكلالة ... ولذلك الوارث أخ أو أخت ولكل واحد منهما السدس فبمعزل من

(129) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 3 / 102 الآية 48 البقرة.
(130) النساء 12.

السداد» [131]، ثم يعلل أبو السعود ذلك قائلا : «أما أو لا فلأن المعتبر على ذلك التقدير إنما هي الأخوة بين الوارث وشريكيه في الإرث من أخيه وأخته لا ما بينه وبين مورثه من الأخوة التي عليها يترتب حكم الإرث وبها يتم تصوير المسألة. وإنما المعتبر بينهما الوراثة بطريق الكلالة وهي عامة لجميع صور القرابات التي لا تكون بالولادة، فلا يكون نصيبه ولا نصيب شريكه مما ذكر بعينه، ومن ادعى اختصاصها بالأخوة لأم متمسكا بالإجماع على أن المراد بالكلالة ههنا أولاد الأم فقد اعترف ببطلان رأيه من حيث لا يحتسب كيف لا ومبناه إنما هو الإجماع على أن المراد بالأخوة في قوله تعالى ﴿وله أخ أو أخت﴾ هو الأخوة للأم خاصة حسبما شهدت به القراءة المحكية والآية الآتية في آخر السورة الكريمة، ولو لا أن الرجل عبارة عن الميت والأخوة معتبرة بينه وبين ورثته لما أمكن كون الكل أولاد الأم. ثم إن الكلالة كما نبهت عليه باقية على إطلاقها ليس فيها شائبة اختصاص بأولاد الأم فضلا عن الإجماع على ذلك وإلا لا قتصر البيان على حكم صورة انحصار الورثة فيهم. وإنما الإجماع فيما ذكر من أن المراد بالأخ والأخت من كان لأم خاصة، وأنت خبير بأن ذلك في قوة الإجماع على أن يورث من ورث لا من أورث فتدبر. وأما ثانيا : فلأنه يقتضي أن يكون المعتبر في استحقاق الورثة من الفرض المذكور أخوة بعضهم لبعض من جهة الأم فقط لما ذكر من الإجماع مع ثبوت الاستحقاق على تقدير الأخوة من الجهتين، وأما ثالثا : فلأن حكم صورة انفراد الوارث عن الأخ والأخت يبقى حينئذ غير مبين وليس من ضرورة كون حظ كل منهما السدس عند الاجتماع كونه كذلك عند الانفراد. ألا يرى حظ كل من الأختين الثلث عند الاجتماع والنصف عند الانفراد. وأما رابعا : فلأن تخصيص أحد الورثة بالتوريث وجعل غيره تابعا له فيه مع اتحاد الكل في الإدلاء إلى المورث مما لا عهد به» [132].

وهذا النص على طوله يعكس صورة عن فقه الرجل بعلم المواريث وتوجيهه للقراءة انطلاقا من الناحية الصرفية، ودفعه لقراءة أخرى

(131) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 2 / ص 151 - 152.

(132) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 2 / ص 152 - 153.

على أهميتها لدى البعض ممن يعتبرها مشهورة. كما اشار أبو السعود لذلك مستغلا الآيات ومصادر التشريع كالإجماع مما يكمل معنى الآية المقصود، فيرى أن الفعل (يورث) هو من أصل ورث على البناء للمفعول والرجل هو الميت لا من (أورث) فيكون المراد بالوارث هنا هو الرجل ولذلك الوارث أخ وأخت. كما يرى أن هذا المحمل الأخير على تلك القراءة بمعزل عن السّداد معللا ذلك بنقاط أربع يفصلها كما تقدم. ولا شك أن أثر الوظائف التي مارسها من قضاء وإفتاء واضح على أسلوب معالجته ... فهو يبعد عن السداد ما يراه بعيدا، وينبه لأشياء في تحليله، ويقول عن أخرى أنه لا عهد له ولغير بها، ويعول في مسائل على خبرة المستمع داعيا إياه إلى التدبر ... وهكذا يناقش الأمور منوعا أسلوبه الجامع لكل الفنون في وحدة منسجمة، ولا عجب فالتفسير وحدة منسجمة من كل هذه العلوم والفنون لا تنفصم.

د - قراءته والقراءات الأخرى المؤيدة :

وغالبا ما يكون لهذه القراءات معنى التعضيد والتأييد والتقوية كما يشير لذلك أبو السعود نفسه حينما يورد هذه القراءات، وهو هنا غالبا ما يشير لرجال هذه القراءات كابن عباس، وابن مسعود، وأبي، فمثلا عند قوله تعالى ﴿ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام﴾[133]، يقول : وقرىء ويشهد الله فالمراد بما في قلبه ما فيه حقيقة، ويؤيده قراءة ابن عباس رضي الله عنهما والله يشهد على ما في قلبه .. وقريء ويستشهد الله» [134]. فأراد أن يؤكد هنا المعنى المقصود من يشهد عليه الله وهو حقيقة ما يوجد بقلب المرء. والتأييد كذلك بشأن كلمة (مصر) بصدد قوله تعالى ﴿اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتهم﴾ يقول : «وقريء بضم الباء والمصر البلد العظيم وأصله الحد بين الشيئين. وقيل أريد به العلم وإنما صرف لسكون وسطه أو لتأويله بالبلد دون المدينة، ويؤيده أنه في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه غير منون ...» [135]. فيرجح هنا وجه عدم

(133) القرة 204.

(134) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 / ص 211.

(135) أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 1 / 107 والآية 61 البقرة.

صرف كلمة مصر وفي الآية ﴿لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزؤا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء﴾. يقول بشأن الكفار : «وقريء بالجر عطفا على الموصول الأخير ويعضده قراءة أبي (ومن الكفار) وقراءة عبد الله ﴿ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة﴾ فهم أيضا من جملة المستهزئين»(136).

وينطلق أبو السعود في تعامله مع كل هذه الأمور وفق معايير في توجيه القراءة وترجيحها كملاحظة السياق، فنجد كثيرا من المصطلحات : كالتوجيه، والتقوية، والتعضيد، والتعليل، والتأييد، إلى غيرها، مع بعض المصطلحات النقدية البلاغية التي تتناثر في ثنايا عرضه لتفسيره عامة، وللقراءة خاصة.

قيمة تفسير أبي السعود

على المستوى العلمي : يعتبر عمل أبي السعود عملا علميا هاما له مكانته بين التفاسير قديمها وحديثها، ولا نقول بشأنه ما قيل في بعض التفاسير بأن فيها كل شيء إلا التفسير، بل فيه التفسير وما يخدم التفسير ؛ حيث وظف أبو السعود علوما وفنونا عديدة لهذا الغرض، وأحسن توظيفها عبر معالجة دقيقة ومحترمة في تناول النص القرآني لا تشي إلا بالاطلاع الواسع لصاحبه على هذه العلوم. خصوصا وأن الرجل كان مشاركا موسوعي الثقافة، وفوق إتقانه للعلوم الضرورية للمفسر كان يلم بالعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والجغرافية والطب والحساب، مما نجد إشاراته واضحة في صلب تفسيره.

وأهم عنصر يمثل الجانب العلمي في هذا العمل هو المنهجية العلمية المتبعة في التفسير، والتي سلكها وهو يوضح كلام ربه، انطلاقا مما أوتيه من علم وإيمان. ولقد كان هادفا في انتقائه لمصادره، ماذكره منها وما لم يذكره كما كانت الغاية التي يتغياها في تفسيره باعثا له على التوثيق بين المأثور والمعقول، وهو إن اعتمد الرأي فليس بمعنى الهوى والاستحسان، لكنه المبني على الدليل من لغة أو بلاغة أو نحو ... وجها ذلك لخدمة العقيدة السنية ومعارضا

(136) أبو السعود، إرشاد العقل السليم ج 3 / 53. والاية الأولى 57 المائدة والثانية 95 البقرة.

تأويلات الكشاف في بعض السور وإن سرى منهج الزمخشري في التأويل في عدة أعمال تفسيرية بعده، تبنت لنفسها خط الاتجاه البياني، في وقت اعتمد فيه البغوي اتجاها آخر يقصد جمع الروايات الموثوق منها أساسا - كما يرى البعض - والمتصلة حلقاتها برسول الله ﷺ وصحابته وتابعيهم ممن استقى من صاحب الرسالة روح فهمه للقرآن وسمع منه مباشرة تفسيره.

ونجد الموضوعية العلمية وعدم التعصب في تعامل أبي السعود مع المذاهب الفقهية ؛ فيسوق آراء المذاهب الأخرى في اعتدال ودون تعصب، وهو اعتدال نلاحظه كذلك بخصوص تعامله مع المدارس النحوية حين يلائم بينها ويأخذ بما يوافق المعنى الذي يقصده.

كما تتجلى علمية هذا العمل في الأهداف التي استهدفها والوسائل التي استخدمها لبلوغ هذ الأهداف- فلإبراز ظاهرة الاعجاز بأنواعه وعلى الخصوص البياني منه ركز الرجل على تعمق أسرار البلاغة القرآنية والتعبير القرآني والنظم القرآني وما يمثله ذلك من وحده تجسد وحده المصدر والمنطلق.

وإذا كان لتفسيره هذا الهدف العام الذي ينشده فقد جند له علوما هيمنت على غيرها ومنها علوم الآلة. كما نجده وظف إلى جانب ذلك علوما أخرى تقف في مستوى ثان وليست لها أهمية بالنسبة إليه إلا باعتبار خدمتها للمعنى الذي يقصده. وقد لا يهمه أمر تحقيق وتوثيق هذه العلوم وذلك كبعض القراءات والأحاديث خصوصا المطروقة في باب الفضائل. ويسايره في هذا الاتجاه كل من الزمخشري والبيضاوي، أما البغوي على رأي البعض والألوسي باتفاق فاحترس في هذا الجانب. وفي الجانب الاخباري من اسرائيليات وقصص غريبة نجد البغوي لا يعقب عليها غالبا، ويعقب أبو السعود والبيضاوي والألوسي بالنقد أحيانا والترجيح أخرى والسخرية أحيانا أخرى : خصوصا عند أبي السعود حيث يقول مثلا (تبّا لهم ...) مع تفاوت بين هؤلاء المفسرين في مثل هذه المواقف الجارحة.

وقد عرف أبو السعود بنظرته العميقة للآيات الكونية والإنسانية فاستغلها لخدمة غرض العبرة والبرهنة على وحدانية الله كل هذه الأشكال من التوظيف التي انتهجها أبو السعود تسير في شكل عمل متكامل ومنسجم وفق خطة له تختلف عن خطة القرطبي مثلا أو البغوي أو غيره. فالغاية لاشك تؤثر على نوع الوسائل المستخدمة للوصول الى هذه الغاية ولقد كان عمل الألوسي بعد أبي السعود موسوعة علمية حقا استوعبت كل جهود المفسرين قبله. إلا أن عمله لم يكن مجرد تجميع واستيعاب للثروة السابقة، بل كان له منهجه الذي تبينت قسماته فيما سبق، والذي يعد تطويرا لعمل أهل الرأي قبله، مع إضافة المسحة الإشارية، فلا يتكلم في علم إلا وتعتقد أنه لا يعلم إلا هذا العلم حتى يأتي على كل العلوم خصوصا العلوم المساعدة وسيلة المجتهد في استنباط الأحكام.

ومما يدل على الأهمية العلمية لتفسير أبي السعود ما ثار حوله من حديث وتأليف وتعليق، فقد تعقبه جلة من العلماء بالتعليق والشرح كالشهاب المصري في "خبايا الزوايا" وكتعليق الشيخ أحمد الرومي الأقحصاري (ت 1041 هـ) من الروم إلى الدخان، وللتفسير ديباجة طويلة شرحها محمد بن محمد الحسيني المدعو بزيرك سنة 1003 هـ. ومنها تعليق للشيخ رضي الدين بن يوسف المقدسي علقها إلى قريب من النصف.

وقد طبع التفسير بهامش مفاتيح الغيب للرازي إلى جانب طبعتنا المعتمدة، ونجد عليه (حاشية تفسير أبي السعود) وهي عبارة عن مخطوط بالخزانة العامة بتطوان (رقم 179 إلى 186) يقع في ثمان مجلدات ضخمة من تأليف العلامة الشيخ إبراهيم السقا، بداية المخطوط «الحمد لله الذي أودع بدائع مباني القرآن ودائع الأسرار ... أما بعد فيقول العبد الفقير إلى المولى الرحيم عبد السقا ابراهيم : هذا تقرير لطيف وتحرير منيف لإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم للملا أبي السعود عليه سحائب الرحمة والجود». ويمكن القول إن المخطوط ليس حاشية على تفسير أبي السعود بل حاشية على الثقافة الإسلامية والعربية برمتها.

وهو مليء بالاستطرادات التي أفقدته موضوعه وجعلته بدون موضوع مع إفاضته في الجوانب اللغوية العامة وتطويل ممل في المعالجة، مثلا عند تناوله (بسم الله الرحمن الرحيم) يستغرق الكلام عنده من صفحة 71 إلى صفحة 224، ثم حديثه عن الفاتحة بعد ذلك إلى صفحة 523، حيث تبدأ سورة البقرة وبذلك يستنفذ الجزء الأول أو يكاد.

على المستوى الأدبي : كان المفسر أديبا، والأدب جانب من شخصيته العلمية والثقافية، ولعل هذا الجانب قد أثر كثيرا على تناوله لعمله، وخلع عليه مسحة أدبية باعتبار الصياغة والنسخ، هذا فوق الاتجاه العام الذي يندرج التفسير تحته وهو الاتجاه اللغوي البياني مما يضرب في صميم التخصص الأدبي، فالتفسير وثيقة أدبية هامة أسلوبا وتحليلا. والصياغة التي تميز بها أبو السعود والأسلوب الجزل القوي الذي عبر به مفسر غير عربي - ولم يسلك ديار العرب - شكل لحمة أدبية طبعت عمله من أول جزء لآخر جزء، وإن تنقل بين الفنون والعلوم وهو يعالج موضوعه وهو ما قد نفتقده عند غيره من المفسرين. فالزمخشري مثلا نشعر لديه - على جلالة قدره - بجفاف في الأسلوب والمعالجة عند انتقاله من اللغة إلى القراءة إلى البلاغة إلى القصة، فلا تشعر بتلك اللحمة الأدبية التي تذوب وتذيب كل المعلومات في بوتقتها. ونفس الشيء عند البغوي الذي يحشر ما أمكن من الروايات والقصص المتتابعة دون حبكة فنية. فلكل أسلوبه في التعبير فرضه عليه موضوعه وتكوينه، ولقد تميز أبو السعود بأسلوبه وقوة نفسه لدرجة أنك تجده يستمر في الحديث بعد فعل الشرط مثلا صفحة كاملة دون أن يورد الجواب إلى مستوى قد يفقد معه القارئ غير المتمرس بتفسيره الخيط الرابط بين الشرط وجوابه، هذا فوق أن هذا العمل بصفة عامة يندرج في إطار الاتجاه الأدبي.

وعلى المستوى التاريخي : يسجل تفسير أبي السعود حضوره البارز في فترة زمنية معينة. وأكثر من هذا تستطيع أن تستخلص سمات الفترة التاريخية بملابساتها السياسية والاجتماعية والعلمية والثقافية من خلال المعلومات التي تضمنها. ومما زاد من ربط

التفسير بالعصر قدرة أبي السعود وعبقريته إذ مزج بين التفسير وبين مشاكل العصر إلى درجة أنه يحكي لك تارة عن خروجه للغارة في البلقان، ويصف أخرى ما خلف الزمان في هذه المدينة التي كانت عامرة، ويصف أخرى ما خلف الزمان في هذه المدينة التي كانت عامرة، وأحيانا أخرى يذكر أبناء الزمان وأخلاقهم وعقيدتهم، وهكذا تصدر من المفسر فلتات لسان تفسيرية تصور الواقع، وتربط التفسير بالآونة التاريخية، فوق كونه عملا علميا ساميا يحاول المفسر من خلاله إبراز مراد الله تعالى بقدر طاقة إنسان في عصر معين.

ثم إن هذا التفسير يجد مرحلة تاريخية باعتبار ما لحق وما سبق فأثر السابق واضح عليه وأثره واضح على اللاحق بعده مما جعله حلقة متميزة في عقد التفاسير ليس بإمكانه أن يكون قبل أو بعد لارتباطه بزمنه، فهو يصور أحداث العصر والصراع الدائر بين الأشاعرة والمعتزلة وبين الفرق الأخرى. ويؤرخ لموقف كل فرقة أو مذهب، والصراع المحتدم بينها، والصراع مع الملاحدة ودفع مفترياتهم. كما يمثل مرحلة من مراحل سيادة المذهب الحنفي في الدولة العلية العثمانية في الوقت الذي كان فيه الكشاف في عصره يستوعب كل مسائل الاعتزال التي تفرقت قبله. وقد أشار الزمخشري في مقدمة تفسيره إلى أنه رأي الاخوان في الدين من أفضل الفئة الناجية العدلية ويعني بهم المعتزلة كلما رجعوا لتفسير آية يبرز لهم الزمخشري بعض حقائقها إلا ويفيضون في الاستحسان والتعجب فراجعوا الزمخشري في أمر التفسير فنزل عند اقتراحهم، إلا أنه وبعد أن سيطر الكشاف فترة من الزمن جاء إرشاد العقل السليم ليحل محله وينسخه، فجسد فعلا اهتمام هذه الفقترة بجميع مستويات الاهتمام العلمية والاجتماعية والسياسية والمذهبية والعقائدية عبر تحليل لم يهمل الواقع الذي لم يغب عن بال المفسر وهو يتعامل مع آيات الله البينات.



موقف الفقه الإسلامي من غرس الأعضاء

للأستاذة فاطمة بقال

إذا كان من الجائز أن يتدخل الطبيب في جسم المريض تحقيقا لمصلحة معتبرة عند هذا الأخير، وقد يصل الأمر إلى قطع جزء من جسمه إنقاذا لحياته، فهل يجوز شرعا للطبيب استقطاع عضو من جسم إنسان أو جثته ونسميه (المعطي) بغرض غرسه في جسم إنسان آخر مريض نسميه (المتلقي)، يقتضي علاجه القيام بمثل هذا العمل ؟

لا صعوبة بالنسبة للشق الثاني من هذا العمل، وهو غرس العضو في جسم المريض المتلقي، فهو يدخل في عداد الأعمال الطبية والجراحية المباحة بإذن الشرع وبإذن المريض إذا توافرت شروط الإباحة [1].

ولكن الصعوبة كلها تكمن في الشق الأول من العملية، ألا وهو استقطاع العضو من إنسان سليم غير مريض، فكيف يباح شرعا مثل هذا العمل الذي لا تقتضيه ضرورة عند الإنسان المستقطع من جسمه العضو ؟.

فإن قيل أن ذلك العمل لا يباح إلا في حالة الضرورة، فإن مؤدى ذلك أنه يطلب من الطبيب أن يجمع مصالح شخصين في إطار واحد لكي يقيم الموازنة بينهما بارتكاب أخف الضررين.

ولكن السؤال الذي يعرض هنا هو هل مثل هذه الموازنة بين قيم إنسانية متعارضة هو أمر مسموح به في مصادر الشريعة الأصلية ؟ وهل يوجد في الإطارات الفقهية التي يعرفها الفقهية التي يعرفها الفقه التقليدي وسيلة يمكن بها بلورة هذه الموازنة ؟.

(1) وهي تتعلق بصفة المعالج واتباع أصول الصنعة وحدود إذن المريض ممن هو أهل به.

فيما عدا النصوص القرآنية الخاصة بالانتفاع بلبن المرضعات[2] لا يوجد نص صريح ومباشر في القرآن أو السنة يعالج مسألة استقطاع الأعضاء البشرية بغرض غرسها في حالة الضرورة[3].

فإذا توجهنا بعد ذلك إلى القواعد الفقهية، لوجدنا أنها تتطلب منا أن نراعي أمورا معينة تتمثل في مدى جواز الانتفاع بأجزاء الآدمي حيا أو ميتا، وبالمنهج والأسلوب الذي يمكن به أخذ العضو، سواء كان من نفس الإنسان إلى نفسه، أو من نفسه إلى غيره.

المبحث الأول : حكم غرس الأعضاء المأخوذة من الإنسان الحي

العضو المأخوذ من الانسان إما أن يكون مأخوذا منه أثناء حياته أو بعد موته، والمأخوذة أثناء الحياة قد يغرس في نفس الجسم أو في جسم آخر، ثم لا يخلو إما أن يكون للعضو نظير في الجسم يؤدي نفس الغرض كالعين والكلي أو لا كالقلب واليد والرجل ونحو ذلك.

1) حكم ما يؤخذ من الإنسان أثناء حياته لنفسه أو (النقل الذاتي)[4] :

ونعني بهذا ما يؤخذ من جسم الإنسان ليغرس في مكان آخر من نفس الجسم.

ومعلوم أن ما يحتاج الانسان إليه من أجزاء بدنه قد يكون للتصحيح والتعويض، وقد يكون لانقاذ حياته.

أ - أن يكون ما يحتاج إليه من نفسه للتصحيح والتعويض[5]، كأن يكون به عيب ظاهر فيحتاج إلى إصلاح هذا العيب الظاهر، كما يحدث عقب الحروق والحوادث التي قد تبتر عضوا أو تحدث به

---

(2) سورة البقرة آية 233.

(3) قوله تعالى : {أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه} سورة الحجرات، الآية 12، لا يعالج مباشرة استقطاع الأعضاء.

(4) التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني، للدكتور بكر أبو زيد ص 175.

(5) الانتفاع ببعض أجزاء الإنسان الحي لمنفعة نفسه في حال الضرورة، للدكتور حسن الشاذلي، ص: 267.

منظرا غير مألوف كالأذن والأنف، أو قد يولد الانسان بهذه الكيفية. ويمكن عن طريق الجراحة إصلاح هذا العيب.

فهذا النوع من الجراحات التصحيحية يمكن القول بجوازه قياسا على جواز أخذ شيء من بدنه ليأكله إذا كان مضطرا، وعملا بالقاعدة الفقهية التي تقرر أن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف[6].

وللمسألة نظير ذكره أكثر من واحد من الفقهاء :

– جاء في المجموع ما يلي : «لو أراد المضطر أن يقطع قطعة من نفسه من فخذه أو غيرها ليأكلها، فإن كان الخوف منه كالخوف في ترك الأكل أو أشد حرم القطع بلا خلاف ... وإلا ففيه وجهان أصحهما جوازه ... والثاني لا ... والصحيح الأول ... وإذا جوزناه فشرطه أن لا يجد شيئا غيره، فإن وجد حرم القطع بلا خلاف» [7].

فهذا النوع من العمليات التصحيحية لا يعتبر تغيير للخلقة بل هو إعادة لها إلى حالتها الطبيعية المألوفة، ونسقها وهيئتها المعتادة، وإبعاد لما قد يصاحب بقاءها من منظر متغير.

وكل ذلك غرض وهدف لا يأباه الشرع الحكيم، خصوصا اذا كانت هناك ضرورة، وقرر الطبيب المختص عدم تيسر علاج يقوم مقامه. ذلك لأن الضرر الحاصل من نزع الجزء المأخوذ إنما يلجأ إليه ليدفع به ضرر أكبر منه يتعلق بذات الشخص، كترقيع الشفة بقطعة من الفخذ، وترقيع الجفن بقطعة من الشفة[8]، وعمليات الغرس بالتطعيم [9].

---

(6) المدخل الفقهي، لمصطفى الزرقا ص 983.
– المادة 27 من مجلة الأحكام العدلية.
– درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، ج 1 ص 36.

(7) المجموع، للنووي، ج 9 ص 23.
– المغني، لابن قدامة، ج 11 ص 79.

(8) التشريح الجثماني والنقل والتعويض الانساني، للدكتور بكر أبو زيد، ص 175 (بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي عام 1987م).

(9) مثل عملية غرس الشعر بالتطعيم الجلدي من مناطق مشعرة في الجسم ونقلها إلى مناطق يراد تغطيتها بالشعر (الصلع)، وعملية تطعيم العصبية عند انقطاع فرع عصبي وحصول قصر بين طرفي العصب بحيث يحتاج الى جزء صغير لوصلهما فيستعان بجزء آخر من فرع عصبي حسي عادة يحدده الجراح في جسد المريض ذاته، فيطعم به النقص العصبي الحاصل (مجلة نهج الإسلام ص 108).

ب – أن يكون ما يحتاج إليه الإنسان من نفسه تتوقف عليه حياته.

وقد صور الفقهاء ذلك في صورة أن يشتد به الجوع ولا يجد ما يأكله، فيلجأ إلى قطع جزء من نفسه ليأكله فتمتد به حياته بعض الوقت إلى ان يجد مخرجا من حالة الاضطرار أو المخمصة.

إلا أن هذه الصورة كانت محل نظر واجتهاد بين الفقهاء فمنهم من جوز ذلك للمضطر ومنه من منعه. وهذا ما سيتضح لنا من خلال عرض بعض النصوص الفقهية.

أولا : الحنفية : يرى الحنفية أنه لا يجوز أن يقطع الانسان جزءا من بدنه في حالة اضطراره.

– جاء في الأشباه والنظائر لابن نجيم عند شرح قاعدة "الضرر لا يزال بالضرر" : «أنه لا يأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئا من بدنه»[10].

فهذا يدل على أن الحنفية لا يجيزون للإنسان في حالة الضرورة أن يتناول شيئا من بدنه، لأن "الضرر لا يزال بالضرر" [11].

ثانيا : الحنابلة :

جاء في المغني مع الشرح الكبير : «فإن لم يجد المضطر شيئا لم يسمح له أكل بعض أعضائه. وقال بعض أصحاب الشافعي له ذلك ؛ لأن له أن يحفظ الجملة بقطع عضو، كما لو وقعت فيه الأكلة. ولنا أي الحنابلة – أن أكله من نفسه ربما قتله، فيكون قاتلا نفسه، ولا يتيقن حصول البقاء بأكله، أما قطع الأكلة فإنه يخاف الهلاك بذلك العضو، فأبيح له إبعاده ودفع ضرره المتوجه منه بتركه، كما أبيح قتل الصائل عليه، ولم يكن له قتله ليأكله» [12].

ثالثا : الشافعية : فقد ذهبوا الى القول بجواز أكل المضطر

---

(10) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص 86.

(11) المدخل، لمصطفى الزرقا، ج 2 ص 983.

الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص 86.

(12) المغني والشرح الكبير، للإمام موفق الدين ابن قدامة، ج : 11 ص 79.

جزءا من جسمه إن لم يجد غيره، لأنه إحياء للنفس بإتلاف عضو، وهذا من باب استبقاء الكل بزوال الجزء[13].

وذهب البعض الآخر من الشافعية إلى القول بعدم جواز ذلك.

– جاء في مغني المحتاج ما يلي : «والأصح حيث لم يجد المضطر شيئا يأكله تحريم قط بعضه كجزء من فخذه لأكله، لأنه قد يتولد منه الهلاك» [14].

رابعا : الزيدية : جاء في شرح الأزهار :

« ويقدم الأخف فالأخف عند الاضطرار. ولا يعدل إلى الأغلظ تحريما مع وجود الأخف. فمن أبيح له الميتة، قدم ميتة المأكول، ثم ميتة غيره، ثم ميتة الكلب، ثم ميتة الخنزير، ثم الحربي حيا أو ميتا، ثم ميتة الذمي، ثم ميتة المسلم، ثم مال الغير، ثم دابة حية له، ثم لغيره بعد ذبحها، الى بعضة منه أي من نفسه، حيث لا يخاف من قطعها ما يخاف من الجوع كقطع المتأكلة حذرا من السراية» [15].

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن الفقهاء قد اختلفوا فيما لو اضطر الإنسان إلى الانتفاع بجزء منه لإنقاذ حياته إلى رأيين.

الرأي الأول : يرى بعض الحنفية وبعض الشافعية والحنابلة أنه لا يجوز للإنسان أن يقطع شيئا من بدنه لينتفع به في إنقاذ حياته، وعللوا ذلك بأنه قد يتولد الهلاك من قطع جزء من بدنه، و"الضرر لا يزال بالضرر" [16].

إذ ربما أدى قطع هذا الجزء الى قتله فيكون قاتلا نفسه، وقاتل النفس عمدا خالد مخلد في نار جهنم أبدا.

---

(13) المجموع، للنووي، ج 9 ص 41.

المغني، لابن قدامة، ج 9 ص 417.

(14) مغني المحتاج، للشربيني، ج 4 ص 310.

(15) شرح الأزهار المنزع من الغيث المدرار، لابن مفتاح، ج : 4 ص [illegible].

(16) المدخل، لمصطفى الزرقا، ج 2 ص : 983.

الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص 86.

الرأي الثـانـي : يرى البعض الآخر من الشافعية والزيدية : جواز أن يقطع إنسان شيئا من بدنه إنقاذا لحياته، وقد عللوا لهذا الرأي بأمرين :

الأول : أن قطع هذا الجزء لإنقاذ حياته يشبه قطع اليد المتآكلة إنقاذا لنفسه.

الثـانـي : أن جواز ذلك يدخل في باب إتلاف البعض لإنقاذ الكل، وجواز ذلك مقرر بالإجماع.

والصواب ما ذهب إليه الرأي الثاني؛ وذلك لما بينته من أدلة، ولما يأتي :

أولا : النقل من مكان الى مكان من باب المداواة، الذي حث عليه الرسول ﷺ في سنته المطهرة. والأحاديث الدالة على ذلك كثيرة منها :

– ماجاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «يا أيها الناس تداووا فإن الله تعالى لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء» [17].

– وروى مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال : «لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل».[18].

ثانيا : أن ما قطع من الشخص ليعود إليهه يجوز قياسا على من اضطر إلى قطع جزء من نفسه ليأكله.

– جاء في المجموع : «أكل المضطر جزءا من جسمه جائز إن لم يجد غيره لأنه إحياء للنفس بإتلاف عضو وهذا من باب استبقاء الكل بزوال الجزء» [19].

---

(17) صحيح البخاري، كتاب الطب، (باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء)، ج 7 ص 158.

(18) الجامع الصحيح للإمام مسلم، المجلد الرابع، (باب لكل داء دواء واستحباب التداوي) ص 21.

(19) المجموع شرح المهذب، ليحى بن شرف النووي. ج 9 ص 41.

فالشارع الحكيم حين أباح أكل المحرمات في حالات الاضطرار [20] فإنه يكون بذلك قد أباح العلاج بها، فضرورة الغذاء كضرورة العلاج تبيح المحظورات ؛ لأن الهلاك أو التلف الذي يمكن أن يعود على الإنسان من عدم التغذي يمكن أن يصيبه من عدم التداوي [21].

ثالثا : أن ما قطع من الشخص ليعود إليه يعتبر بمثابة إعادة جزء نفسه إلى نفسه، وهذا إكمال للنفس وإعادة لها إلى حالتها الطبيعية ؛ وذلك كما إذا احتاج مريض القلب إلى نقل بعض الشرايين من مكان آخر من جسمه ترقيعا لما قد تلف في القلب.

لكن هذا القطع لا يجوز إلا إذا قرر الطبيب المسلم الحاذق جواز ذلك.

رابعا : إذا كان خطر القطع أعلى من خطر البقاء على ما هو عليه فحينئذ لا تجوز هذه الجراحة، لأنها مغامرة وإهلاك للنفس غالبا. وذلك لا يجوز شرعا فلا بد من أن تكون نسبة النجاح أعلى، وكفة السلامة أرجح في حال إجراء هذه الجراحة.

أما عند تساوي الأمرين فأرجح ما ذهب إليه الشافعية من أنه يحرم إجراء هذه الجراحة.

2) حكم ما يؤخذ من إنسان حي ليغرس في آخر :

الإنسان المراد الانتفاع به إما أن يكون معصوم الدم وهو الذي لا يباح قتله، وإما أن يكون مهدر الدم وهو الذي يباح قتله.

أولا : حكم الانتفاع بجزء من إنسان معصوم الدم :

أجمع الفقهاء على أنه لا يجوز قطع شيء من جسم إنسان حي معصوم الدم لينتفع به إنسان مضطر.

---

(20) سورة البقرة 173، سورة المائدة 3، سورة الأنعام 145، سورة النحل 115.

(21) المجموع، للنووي ج 9 ص 42.

أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ج 1 ص 151.

أ - المالكية :

- جاء في الشرح الكبير : «والمباح ... للضرورة ... غير آدمي وغير خمر من الأشربة. وأما الآدمي فلا يجوز تناوله، وكذا الخمر إلا لغصة، فيجوز إزالتها به عند عدم ما يسيغها به من غيره».

ثم يقول تعليقا على قوله : «وأما الآدمي فلا يجوز تناوله، بقوله أي سواء كان حيا أو ميتا، ولو مات المضطر، هذا هو المنصوص في المذهب» (22).

ب - الحنفية :

يرون أنه لا يصح انتفاع الانسان المضطر بجزء من إنسان آخر محقون الدم.

- جاء في الأشباه لابن نجيم عند شرح قاعدة "الضرر لا يزال الضرر" أمثلة تطبيقية لها منها قوله : «ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئا من بدنه» (23).

ج - الحنابلة :

جاء في المغني مع الشرح الكبير : «وإن لم يجد المضطر إلا آدميا محقون الدم لم يسمح له قتله إجماعا ولا إتلاف عضو منه مسلما كان أو كافرا، لأنه مثله، فلا يجوز أن يبقي نفسه بإتلافه، وهذا لا خلاف فيه» (24).

د - الشافعية :

- جاء في مغني المحتاج (25) : «ويحرم جزما على شخص (قطعه) أي بعض نفسه (لغيره) من المضطرين، لأن قطعه لغيره ليس في قطع البعض لاستبقاء الكل. هذا إذا لم يكن ذلك الغير نبيا، وإلا لم يحرم بل يجب .. ويحرم على مضطر أيضا أن يقطع لنفسه قطعة من حيوان معصوم الدم».

---

(22) الشرح الكبير، للدردير، ج 2 ص 103.

(23) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص 86.

(24) المغني مع الشرح الكبير، لابن قدامة، ج 11 ص 79.

(25) مغني المحتاج، للشربيني، ج 4 ص 310.

إذا علمنا هذا، فلنعد إلى أصل المسألة التي طرحت السؤال عن حكمها، وهي : استفادة الحي المشرف على الهلاك من عضو إنسان معصوم الدم.

والجواب أن اقتطاع هذا العضو منه إن غلب على الظن تسببه للموت أو -بتعبير أصح- ان لم تتحقق الطمأنينة التامة بأن ذلك لن يؤثر على استقرار حياته وسلامتها، لم يجز منه الإقدام على ذلك، كما لا يجوز لأحد أن يكرهه على التنازل عن أحد أعضائه.

وعلة الحرمة واضحة، وهي أن الانسان لا يملك الإيثار في نطاق حقوق الله عز وجل.

وأصل الحياة حق لله سبحان وتعالى، فليس للإنسان الذي يتمتع بها أن يهبها أو يؤثر بها أحدا غيره.

وهذا هو الأساس في تحريم الانتحار، الذي هو من أشد المحرمات في الشرع والفطرة. قال تعالى : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[26].

أما إن جزم طبيبان عدلان مختصان [27] بأن حياة المستفد منه من دون ذلك العضو ستظل مستمرة على نهج سوي، وذلك اعتمادا على قواعد الطب وتجاربه، كإمكان استمرار حياة الانسان بكلية واحدة، دون وجود ما يتهددها جاز له أن يتنازل عن أحد أعضائه للمستفيد بشرط أن لا يؤدي به هذا التنازل إلى الموت لا يقينا ولا ظنا. هذا من جهة.

من جهة أخرى يجب ألا يعقب أي ضرر بأصل الحياة، بل تبقى سالمة مستقرة، فهذا التصرف، ضمن هذا القيد، من حق العبد، أو بتعبير أدق : حق العبد غالب فيه على حق الله.

هذا، ولا يجوز للمستفاد منه أن يتنازل عن أحد أعضائه، إن

---

(26) سورة النساء آية 29.

(27) الصحيح انه يكتفى بشهادة طبيب واحد في المسائل التي لا تتعلق بها حقوق الآخرين، أما في المسائل التي تتعلق بها حقوق لهم - وهذه منها - فلا بد فيها من شهادة طبيبين : الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 296.

ثبت أن عضوا اصطناعيا [28] يمكن أن يقوم مقام العضو الطبيعي في إنقاذ حياة المريض، أو كان احتياجه إلى ذلك العضو غير ضروري، أو كانت استفادته منه شكلية.

كما أنه لا يجوز له التنازل، إن كان على وجه الإهدار والإتلاف، كأن يمكن غيره من إتلاف أحد من أعضائه، أو من إلحاق أي ضرر بجسمه، دون أي ضرورة تستلزم ذلك.

لكن ما هو الحكم إذا كان المستفاد منه لا يتمتع بأهلية كاملة كالطفل والمجنون؟.

فمن الثابت أن هذا الصنف من الناس لا يملك أن يستقل بالتصرف في هذا الأمر، الذي هو من أخطر شؤونه الشخصية، ومن ثم فإن القيام بالإيثار الشرعي لا يتأتى منه.

ولكن هل يملك أن يقوم عنه بهذا الأمر وليه ؟

الولي سواء كان يتمتع بالولاية العامة أو الخاصة [29] لا يملك مثل هذا التصرف بشيء من أجزاء جسد موليه، ولا حتى بماله أو أي من حقوقه الأخرى ؛ لأن الإيثار لا يتأتى إلا من صاحب الحق ذاته.

وبيان ذلك أن تصرف الولي إنما هو بمقتضى حكم الولاية، لا بمقتضى عقد الوكالة إذ لا تتأتى الوكالة هنا، ذلك لأن من شروط صحة عقد الوكالة، أن يملك الأصيل التصرف الذي يطالب به الوكيل[30].

ومن المعلوم أن الأصيل لا يملك مثل هذا التصرف بنفسه، فأحرى أن لا يملك تنفيذه بواسطة غيره.

فإذا ثبت أن تسلط الأب أو من يقوم مقامه على حقوق الطفل ونحوه، إنما هو بحكم الولاية عليه لا النيابة عنه، فإن من القواعد

(28) زراعة الأعضاء والتداوي بالمحرمات في ضوء الشريعة الإسلامية، للدكتور هاشم جميل عبد الله، الرسالة الإسلامية ص 69.

(29) الولاية الخاصة خمسة أصناف (الأب ووصيه والقرابة والمولي والسلطان)، والولاية العامة (الإسلام) القوانين الفقهية لابن جزي ص 172.
مختصر خليل، للعلامة الشيخ خليل، ص 113.

(30) القوانين الفقهية، لابن جزي، ص 280.

الثابتة التي لانعرف فيها خلافا أن تصرف الولي منوط بالمصلحة لموليه.

ومن ثم فلا ينفذ من تصرفاته بحقوقه، إلا ما كان على وجه المصلحة له [31].

وعلى هذا، فليس لولي الطفل أو المجنون، سواء كان ذا ولاية خاصة أو عامة، أن يتبرع عنه بكلية أو أي جزء من أجزاء جسده، لمضطر من الناس، أيا كان شأنه ومهما بلغت ضرورته، لما في ذلك من إلحاق الضرر البين بموليه.

نعم إن ثبت بشهادة طبيبين عدلين أن أخذ شيء من دمه لمريض محتاج الى الدم، ينشطه ويحقق له فائدة صحية [32]، كأن يكون دمه أكثر من القدر الذي ينبغي، فالمسألة تختلف عندئذ، إذ تصبح خاضعة حينئذ لقاعدة : تصرف الولي منوط بالمصلحة للمولي.

أما في سائر الصور الأخرى للمسألة، فلا يجوز مثل هذا التصرف قط.

ثانيا : حكم الانتفاع بجزء من إنسان غير معصوم الدم

غير معصوم الدم هو الانسان المباح قتله، وهو من ارتكب جرما، استحق من أجله القتل ومن هؤلاء :

الحربي وهو من رفع راية الحرب ضد المسلمين، والزاني المحصن، والقاتل للنفس عمدا ولم يعف عنه ولي الدم، والمرتد عن دين الاسلام، والمحارب.

---

(31) القواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، ج 1 ص 64.

القوانين الفقهية، لابن جزي، ص : 274.

(32) زرع الأعضاء بين العلم وأمن الإنسان، للدكتور ضياء الدين الجماس، ص 109.

حكم التبرع بالأعضاء في ضوء القواعد الشرعية والمعطيات الطبية، للدكتور نعيم ياسين، مجلة الحقوق، العدد الثالث، السنة 1988، ص 43.

التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني، للدكتور بكر أبو زيد، ص 178 (بحث مقدم إلي مجمع الفقه الاسلامي عام 1988م).

ومن المتفق عليه أن هذا الشخص يصبح مهدر الدم بعد إدانته أمام القضاء بمثل هذا الجرم.

فهل يجوز أخذ من أعضائه ليغرس في جسم إنسان محترم محصن الدم، قد أشرف على الهلاك، وتعين لإنقاذ حياته غرس عضو من غيره في جسده، ككلية وقلب وعين أو نحو ذلك، بقطع النظر عما قد يستلزمه استلاب ذلك العضو من صاحبه، من موت أو تشويه ؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال، يستحسن أن نمهد له ببيان رأي الفقهاء في أكل المضطر من جسم إنسان مهدر الدم قد وجب قتله بحكم القضاء الاسلامي.

أما المالكية : فالمذهب عندهم منع ذلك مطلقا.

– قال الدردير في الشرح الصغير : «إلا الآدمي فلا يجوز أكله للضرورة، لأن ميتته سم، فلا تزيل الضرورة».

– وقال الصاوي تعليقا : «أي فلا يجوز تناوله سواء كان حيا أو ميتا، ولو مات المضطر. هذا هو المنصوص لأهل المذهب» [33].

– وقال ابن العربي : «ولا يأكل ابن آدم ولو مات، قاله علماؤنا» [34].

– وجاء في مختصر خليل : «والمباح للضرورة ما يسد غير آدمي وخمر إلا لغصة» [35].

– وقال الخرشي تعليقا على قول خليل : «أشار بقوله (غير آدمي)، لقول ابن شاس وأما جنس المباح فكل ما يرد جوعا، أو عطشا لرفع الضرورة، أو كالأطعمة النجسة، والميتة من كل حيوان، غير الآدمي» [36].

(33) الشرح الصغير، للدردير، مع حاشية الصاوي عليه ج 2 ص 184.

(34) أحكام القرآن، لابن العربي، ج 1 ص 25.

(35) مختصر الشيخ خليل ص 92.

(36) شرح محمد الخرشي على مختصر سيدي خليل ج 2 ص 348.

أما الشافعية : فقد ذهبوا إلى جواز ذلك، نظرا إلى أن مهدر الدم لا حرمة له، ولا قيمة لحياته فهو في حكم الميت.

- قال العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام : «لو وجد المضطر من يحل قتله، كالحربي والزاني المحصن وقاطع الطريق الذي تحتم قتله، واللائط والمصر على ترك الصلاة، جاز له ذبحهم وأكلهم، إذ لا حرمة لحياتهم، لأنها مستحقة الإزالة فكانت المفسدة في زوالها أقل من المفسدة في فوات حياة المعصوم»[37].

أمـا الحنابلة فقد اختلف الرأي في ذلك عندهم، غير أن ما ذكره ابن قدامة في المغني يتضمن ترجيح القول بجواز ذلك، موافقة لما ذهب إليه الشافعي وأصحابه [38].

ويمكن ترجيح رأي الشافعية والحنابلة، من حيث إنه إذا كان الإنسان قد استحق القتل بسبب جرم ارتكبه وكان هذا الحكم باتا واجب التنفيذ ولا طريق إلى إنقاذه من هذه العقوبة لا بتوبة ولا بغيرها، فإنه يمكن عقب تنفيذ الحكم الانتفاع بأجزاء من هذا الانسان ونقلها إلى إنسان آخر يوشك على الهلاك كلا أو بعضا، بشرط ألا تؤخذ هذه الأجزاء أثناء حياته لأنها مثلة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن المثلة، وإنما تؤخذ عقب تنفيذ الحكم عليه مباشرة [39].

ويجب أن يكون هذا الأخذ في حال الاضطرار إلى انقاذ نفس توشك على الهلاك وليس في حال الاختيار. كما يجب أن يكون كل ذلك تحت إشراف نخبة من الأطباء المسلمين الحادقين. كما ينبغي أن يكون التنفيذ محدد بقدر الضرورة ذاتها [40]، وأن تتخذ الوسائل الحديثة الممكنة التي تبعد العملية عن معنى المثلة، وعن السبب الذي حرم من أجله، وهوالتعذيب.

(37) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام ج 1 ص 81.

(38) المغني، لابن قدامة ج 9 ص 419.

(39) انتفاع الانسان بأعضاء إنسان آخر حيا أو ميتا، للدكتور سعيد رمضان البوطي، ص 198 (بحث مقدم الى مجمع الفقه الاسلامي عام 1987م).

(40) مجلة الأحكام العدلية م 22.

تأسيس القواعد والأصول، لأحمد بن محمد بن عيسى البرنوسي، ص 36.

ولعل ما ذهب إليه الشافعية هو ما يتفق مع القواعد الفقهية المتعلقة بهذه المسألة، كقولهم "يتحمل الضرر الأخف لدرء الأشد" (41).

وكقولهم : "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا، بارتكاب أخفهما" (42).

وهما من القواعد المتفق عليها لدى المذاهب الفقهية، وهما متفرعتان من قاعدة "الضرر يزال (43).

لكن ينبغي حسب القواعد المعتمدة في ترجيح رأي الشافعية، أن لا يكون ثمة فرق في هذا الحكم بين أن تكون ضرورة المستفيد في نطاق استنقاذ الحياة، أو في نطاق الاستفادة من عضو أو طرف هام بعد تلفه أو إشرافه على ذلك، كالاستفادة من عين سليمة بدل عينه التالفة. إذ مهما كان قدر الفائدة العائدة إلى المستفيد المعصوم دمه، فإن رعايتها أرجح في ميزان المصالح الشرعية، من رعاية إنسان في حياته أو شيء من أعضائه أهدر دمه بحكم قضائي شرعي صحيح.

المبحث الثاني : حكم انتفاع الانسان بأعضاء الانسان الميت

1) المعنى الشرعي والطبي للموت :

المراد بالموت، هنا هو الموت ذاته الذي تترتب عليه جملة الأحكام الشرعية من ميراث وعدة ووفاة وانقطاع عهد التكليف، ووجوب التجهيز والدفن، وغير ذلك. إذ ليس لدينا في الاصطلاح الشرعي أو اللغوي أكثر من حقيقة واحدة للموت.

(41) شرح القواعد، لأحمد الزرقا. ص 145.
المادة 27 من مجلة الأحكام العدلية.

(42) المادة 28 من مجلة الأحكام العدلية
درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية، لعلي حيدر، ج 1 ص 37.
شرح القواعد، لأحمد الزرقا ص 147.
الأشباه والنظائر، للسيوطي ص 87.

(43) الأشباه والنظائر، لابن نجيم . ج 1 ص 85.
الأشباه والنظائر للسيوطي ص 83.
المادة 20 من مجلة الأحكام العدلية.
شرح القواعد، لأحمد الزرقا. ص 125.
درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية، لعلي حيدر ص 33.

أما نصب موت الدماغ أو (جذع الدماغ) [44] تحقيقا لموته مع نبض قلبه ولو آليا فهذا في الحقيقة ليس موتا، لكنه نذير إلى الموت. فما زال له حكم الأحياء حتى يتم انفصال الروح عن البدن انفصالا تاما.

ليس هناك أي خلاف بين فئات الناس في أن هذا هو معنى الموت. غير أن خلافا قد يقع اليوم في الدليل الذي يمكن أن يعتمد على تحققه ووقوعه. فالدليل المعتمد لذلك شرعا هو سكون النبض ووقوف حركة القلب وقوفا تاما. إلا أنه يجب الاحتياط والتحري بتلمس أدلة أخرى، كلما حامت الشبه وظهرت موجبات الشك والريبة، لاسيما من جراء الأسباب التي أدت الى الموت.

– قال النووي نقلا عن الشافعي في الأم : «... فإن مات فجأة، لم يبادر بتجهيزه، لئلا تكون به سكتة، ولم يمت، بل يترك حتى يتحقق موته».

ثم قال : «وذكر الشافعي والأصحاب للموت علامات، وهي أن تسترخي قدماه، وينفصل زنداه، ويميل أنفه، وتمتد جلدة وجهه». وزاد الأصحاب : «وأن ينخسف صدغاه [45].

أما الأطباء فهم يعتمدون اليوم، بالإضافة الى الأدلة الشرعية التي هي محل اتفاق، على ما يسمونه بموت الدماغ. وهي حالة يموت فيها جذع الدماغ الذي به مراكز التحكم في التنفس والدورة الدموية. ويمكن أن يستمر القلب في الضخ والرئتان في التنفس بعد إعلان موت الدماغ، وفي الغالب، يتوقف القلب عن العمل مهما أعطي من منشطات واستخدمت من آلات بعد موت الدماغ بساعات أو أيام قلائل [46].

لهذا فإن الفقهاء الذين أباحوا نقل الأعضاء من الموتى بشرط توقف القلب تماما عن العمل، يلغون في الواقع المحلي هذه الإباحة

---

(44) للدكتور بكر أبو زيد، ص 171 – 172 التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني.

(45) المجموع، للنووي ج 5 ص 124-125.

المغني، لابن قدامة ج 2 ص 457.

(46) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، لمحمد علي البار. ص 112.

إذ لا فائدة من نقل عضو فسد وتحلل، وهذه المشكلة تعتبر محلولة بالنسبة للفقهاء الذين قبلوا موت الدماغ باعتباره مساويا لموت القلب.

– وهذا ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي في دورته المنعقدة في عمان، (صفر 1407، أكتوبر 1986م) حين أصدر قراره التاريخي بالاعتراف بموت الدماغ واعتباره مساويا لتوقف القلب والتنفس توقفا تاما لا رجعة فيه.

وقد نص القرار على الآتي :

«يعتبر شرعا أن الشخص قد مات وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعا للوفاة عند ذلك، إذا تبينت إحدى العلامتين التاليتين :

أ – إذا توقف قلبه وتنفسه توقفا تاما، وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

ب – إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلا نهائيا، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لارجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلا لا يزال يعمل آليا بفعل الأجهزة المركبة»[47].

وتأتي أهمية مفهوم موت الدماغ بالنسبة لنقل الأعضاء من الموتى وغرسها في الأحياء، أنه يتيح نقل الأعضاء وهي لا تزال حية تستطيع العمل ... إذ أن هذه الأعضاء تفسد وتموت وتصبح غير صالحة للنقل إذا توقفت عنها التروية الدموية [48] لفترة تختلف من

(47) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث، ص 107.

وقد قامت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالاشتراك مع وزارة الصحة بالكويت بتنظيم ندوة تحت عنوان : «الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي»، في الفترة ما بين 24 - 26 ربيع الأخر 1405 هـ (15 - 17 يناير 1985م) شارك فيها نخبة من الفقهاء والأطباء ودرست موضوع الدماغ ووافقت على اعتبار موت الدماغ موتا للإنسان وارتأت زيادة بحث الموضوع في دورة لاحقة.

(48) فترة التروية الدموية هي المدة الزمنية التي يمكن أن يبقى فيها العضو صالحا بعد توقف حركة الدم (انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، لمحمد علي البار ص 102).

عضو لآخر. وتسمى هذه الفترة، فترة نقص التروية الدافئة. ولا يستطيع الدماغ أن يعيش أكثر من أربع دقائق بدون تروية دموية وفي معظم الحالات يبدأ الفساد بعد دقيقتين.

أما القلب فيمكن أن يبقى لبضع دقائق، بينما يمكن للكلي أن تبقى لمدة أقصاها أربعين دقيقة، قبل أن تصبح ميتة، ولا تصلح للغرس.

ويمكن للجلد أن يبقى لبضع ساعات، وتستطيع العظام والغضاريف أن تتحمل نقص التروية أو توقفها التام لمدة يوم أو يومين (49).

إلا أن موت الدماغ هذا، لا يعد وحده، في ميزان الشريعة دليلا قاطعا على حلول الموت فعلا، بل هو في أكثر الأحيان نذير موت محقق حسب المقاييس الطبية المجمع عليها (50).

إلا أنه ليس نذيرا قطعيا بالموت في حكم الشريعة الإسلامية، ذلك لأن هذه الحالة، وإن كان من شأنها أن تورث الطبيب يقينا تاما بأنها حالة موت وبأن المسألة عندئذ لا تعدو أن تكون مسألة وقت يتمثل في بضع دقائق ويسكن القلب بعدها بيقين، إلا أن هذا اليقين بحد ذاته ليس يقينا علميا لدى التأمل والتحقيق، وإنما هو طمأنينة نفسية منبعثة من كثرة التجارب المتكررة. وسبب عدم الاعتبار بهذا الدليل الطبي، من قبل الشريعة الإسلامية سببان اثنان :

أولهما : أن أحكام الموت، أيا كانت، إنما تترتب على وقوعه الفعلي التام، لا على توقعاته مهما كانت يقينية جازمة.

ثانيهما : أن هذه الدلالات أو التوقعات، مهما استندت إلى اليقين العلمي، فإن انتعاش المريض وتوجهه مرة أخرى إلى الحياة ليس مستحيلا عقليا، ومن ثم فليس مستحيلا شرعيا.

ذلك لأن الموت الحقيقي التام لم ينزل به بعد، ومقدمات الموت

---

(49) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، لمحمد علي البار. ص 111.

(50) التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني، للدكتور بكر أبو زيد، ص 171-172 انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر حيا أو ميتا، للدكتور سعيد رمضان البوطي ص 206.

وأسبابه التي لم تشذ قط، ليست أسبابا موجبة بطبعها، وإنما يجعل الله إياها علامات على قربه. ولله أن يبطل دلالتها ويلغي سببيتها للموت عندما يشاء [51].

ومن تم فإن قرار الموت بناء على مجرد هذا الذي يسمونه بالموت الدماغي، لا يرقى إلى يقين علمي جازم بزن الروح قد فارقت أو ستفارق البدن كما هو الشأن في الموت الحقيقي التام.

2) حكم انتفاع الإنسان بأعضاء الإنسان الميت.

حين أباح الشارع الحكيم أكل المحرمات في حالات الاضطرار[52]، فإنه يكون بذلك قد أباح العلاج بها، فضرورة الغذاء كضرورة العلاج تبيح المحظورات [53]، لأن الهلاك أو التلف الذي يمكن أن يعود على الإنسان من عدم التغذي يمكن أن يصيبه من عدم التداوي [54].

والأصل في أجزاء الآدمي حرمتها على بني جنسه. وإذا كان الفقهاء لا يتعرضون عادة للانتفاع بأجزاء الآدمي في حالات الاضطرار إلا بصفتها غذاء، فإن تحليلهم الفقهي لأحكام هذه الحالات يسري، بطريق القياس، على استعمال هذه الأجزاء كوسيلة للعلاج.

وإذا كانت الضرورة تبيح في رأي بعض الفقهاء، التداوي بالمحرم إذا لم يوجد غيره من المباحات يقوم مقامه، فإن السؤال الذي يعرض هنا هو هل تبرر حالة الضرورة استقطاع أجزاء من جسم الإنسان كوسيلة لعلاج إنسان آخر ؟

تذهب غالبية الفقهاء [55] إلى أن الضرورة لا تبرر انتفاع الإنسان بأجزاء آدمي غيره ولو كان ميتا.

---

(51) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، للدكتور سعيد رمضان البوطي، ص 207.

(52) البقرة 173 المائدة 3، الأنعام 129-145، النحل 115.

(53) تفسير الفخر الرازي، ج : 3 ص 93.

(54) أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص، ج 1 ص 151.

(55) الفتاوى الهندية، ج 2 ص 354.

المحلى، لابن حزم ج 1 ص 133 – ج 7 ص 398-399.

فتح القدير، للكمال بن الهمام. ج 8 ص 64.

ويتجسد سبب هذا الحكم عند بعضهم في كرامة بني آدم.

– جاء في الفتاوى الهندية : «لا يجوز الانتفاع بأجزاء الآدامي، قيل للنجاسة، وقيل لكرامة الإنسان» [56].

– وأطلق الشربيني في مغني المحتاج القول بحرمة ذلك فقال : «والآدمي يحرم الانتفاع به وبسائر أجزائه لكرامته» [57].

ومما يدل أيضا على مدى إكرام الشريعة الإسلامية للجسد الإنساني، ما قرره الفقهاء من «أنه يستحب دفن قلامة الأظفار وما يقص من الشعر، لأن في رميه امتهانا له» [58].

وقد جاء في ذلك نصوص من الكتاب والسنة.

– قال تعالى : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ...﴾ [59].

– وقال عليه الصلاة والسلام : «كسر عظم الميت ككسره حيا» [60].

رواه أبو داود في السنن والبيهقي في السنن الكبرى ولفظه :

– عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ «كسر عظم الميت، ككسر عظمه حيا». قال الشافعي : تعني في المأثم [61].

– والدارقطني في السنن، ولفظه : عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت النبي ﷺ يقول : «إن كسر عظم الميت ميتا، مثل كسره حيا في الإثم» [62].

لذا فالمرجح من خلال هذه النصوص الفقهية أن أولئك الفقهاء أرادوا بما أطلقوه من المنع، الاستفادة التي لا تلجيء إليها الضرورة، أما مع وجودها فالحكم يختلف ؛ ذلك لأنه يجوز نقل عضو من إنسان ميت إلى إنسان حي.

---

(56) الفتاوى الهندية، ج 5 ص 354.

(57) مغني المحتاج للشربيني ج 1 ص 191.

(58) المجموع، للنووي ج 3 ص 164.

(59) سورة الإسراء، آية : 70.

(60) سنن أبي داود، (كتاب الجنائز) ج : 3 ص 213.

(61) السنن الكبرى، للبيهقي (كتاب الجنائز) الجزء الرابع ص 58.

(62) سنن الدارقطني ج 3 (كتاب الحدود والديات – المجلد الثاني ص : 188).

وحينئذ تغتفر الآثار التي تحدث في جسد الميت نتيجة نقل العضو منه والتي لا يمكن تحاشيها من جرح ونحوه. ولذلك كله نظائر عند الفقهاء.

- أما استعمال جزء من جسم الميت عند الضرورة، فنظيره مسألة المضطر إذا لم يجد إلا إنسانا ميتا، ففي هذه الحالة لو خاف الموت جوعا فهل يجوز له أن يأكل من الميت أم لا ؟ اختلف الفقهاء في ذلك :

- فالبنسبة للمالكية جاء في الشرح الكبير : «والمباح ... للضرورة ... غير آدمي، غير خمر من الأشربة. وأما الآدمي فلا يجوز تناوله، وكذا الخمر إلا لغصة فيجوز إزالتها به عند عدم وجود ما يسيغها به ...».

- ثم يقول تعليقا على قوله : «وأما الآدمي فلا يجوز تناوله، بقوله «أي سواء كان حيا أو ميتا ولو مات المضطر، هذا هو المنصوص في المذهب» [63].

- وقال القرطبي : «ولا يأكل المضطر ابن آدم ولو مات، قال علماؤنا وبه قال أحمد وداود، واحتج أحمد بقوله عليه الصلاة والسلام : (كسر عظم الميت ككسره حيا) وقال الشافعي : «يأكل لحم ابن آدم» [64].

وهذا الذي ذهب إليه المالكية هو الراجح عند الحنفية على ماذكره ابن عابدين في حاشيته [65].

وقد أجاز فقهاء الشافعية وأبو الخطاب من علماء الحنابلة وابن العربي وابن عرفة من علماء المالكية للمضطر أن يأكل من جثة الإنسان الميت بل أوجبة ذلك بعد علماء الشافعية إذ غلب على ظن المضطر أن الأكل ينفعه، في حين ذهب بقية الفقهاء إلى تحريم الأكل من جثة الآدمي [66].

---

(63) الشرح الكبير، للدرير، ج 2 ص 103.

(64) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي. المجلد الثاني ص 229.

(65) حاشية ابن عابدين، ج 5 ص 296.

(66) المغني، لابن قدامة، ج 11 ، ص 79 - 80.

المجموع للنووي، ج 9 ص 36.

أما الظاهرية فقد ذهب ابن حزم إلى القول بإباحة كل ما حرم الله تعالى من المأكل والمشارب عند الضرورة باستثناء لحوم بني آدم [67].

واستدل المجيزون بما يلي :

أولا : حرمة الحي أعظم من حرمة الميت، والمفسدة في أكل لحم ميت الإنسان، أقل من المفسدة في فوت حياة الانسان.

ثانيا : احتجوا لقولهم بالجواز بما ذكره النووي من أن «حرمة الحي آكد من حرمة الميت» [68].

ويؤيد ذلك عموم قول الله تعالى : ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ [69].

- قال الألوسي : استدل بعموم الآية على جواز أكل المضطر ميتة الخنزير والآدمي [70].

واستدل المانعون بكرامة الآدمي حيا وميتا، واحترام شخصه، وعدم جواز انتهاك حرمته في الشريعة الإسلامية.

قال تعالى :﴿ ولقد كرمنا بني آدم ... ﴾ [71].

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يجوز أن تنتهك حرمة آدمي لآخر.

- وقد رد النووي هذا القول وعلل رأيه «بأن حرمة الحي آكد من حرمة الميت».

-واستدلوا أيضا بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال : «كسر عظم الميت، ككسره وهو حي». رواه أبو داود في السنن، والبيهقي في السنن الكبرى، ورواه مالك في الموطأ موقوفا على عائشة.

---

(67) المحلى، لابن حزم، ج 1 ص 168-175-133 والجزء السابع، ص 426-398.

(68) المجموع، للنووي ج 9 ص 41 - 52.

(69) سورة البقرة، آية 173.

(70) روح المعاني، للألوسي، ج 2 ص 42.

(71) سورة الإسراء الآية 70.

ولفظه : عن عائشة زوج النبي ﷺ كانت تقول : «كسر عظم المسلم ميتا، ككسره وهو حي تعني في الإثم» [72].

وقال أبو الخطاب من فقهاء الحنابلة : لاحجة في هذا الرأي، لأن الأكل من اللحم لا من العظم.

والمراد بالحديث، التشبيه في أصل الحرمة لا في مقدارها، بدليل اختلافهما في الضمان ووجوب صيانة الحي بما لا يجب به صيانة الميت.

وقال أبو الخطاب من فقهاء الحنابلة : لاحجة في هذا الرأي، لأن الأكل من اللحم لا من العظم.

والمراد بالحديث، التشبيه في أصل الحرمة لا في مقدارها، بدليل اختلافهما في الضمان ووجوب صيانة الحي بما لا يجب به صيانة الميت.

وقال بعض علماء المالكية في تأويل الحديث « يحمل قول عائشة : (كسر عظم الميت، ككسره وهو حي) إذا فعل ذلك عبثا، أما لأمر واجب فلا» [73].

وبهذا النظر يتبين أن هؤلاء الفقهاء كانوا منطقيين مع عصرهم، ومع معارفهم عندما حرموا الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته، لأن معظم ما يمكن أن يدخل تحت تصوراتهم من أشكال الانتفاع يتنافى مع كرامة الانسان، أو على الأقل لا يبرر إهدار هذه الكرامة عندما يوضع في مقابلتها.

ولا يصح إخضاع الاجتهاد في مسألة التبرع بالأعضاء في هذا الزمان لما أثر عن الفقهاء القدامى من أحكام لبعض صور الانتفاع والتصرف بأجزاء الإنسان، حتى وإن صيغت في بعض عبارتهم بصيغ العموم والشمول، حيث جدت في عصرنا هذا صور من الانتفاع تختلف عن الصور التي بحثها الفقهاء في النوعية والكيفية، مع ما طرأ من تغيير عظيم في القدرات الطبية :

---

(72) سنن أبي داود ج 3 ص 213 (باب الجنائز).
سنن البيهقي، (باب الجنائز)، ج 4 ص 58.
الموطأ للإمام مالك، ص 190.

(73) التاج والإكليل، لمحمد بن يوسف الشهير بالمواق، ج 2 ص 254.

فمن حيث نوعية الانتفاع هدى الله تعالى أهل الاختصاص إلى صور من الانتفاع بالأعضاء لا تتنافى مع الكرامة الانسانية، وتقوم على أساس نقل العضو السليم من جسد إنساني إلى جسد إنساني آخر من غير إتلاف العضو المنقول ليخدم روحا جديدة، بالطريقة نفسها التي كان يقوم بها في جسد الأصيل ولكن بفاعلية وآثار أكثر، كالكلية تكون مع أختها في جسد المتبرع احتياطا لها، فاهتدى أهل الإختصاص إلى نقلها إلى جسد إنسان آخر أشرف على الهلاك، فتكون سببا للإبقاء على روحه بإذن الله تعالى وليس في هذا العمل أية مصادرة لكرامة المتبرع.

وإنما يكون التصرف بالعضو الآدمي إعتداء على كرامة الإنسان بأخذه منه واستعماله على النحو الذي تستعمل به الحيوانات أو الجمادات، كأن يسلخ جلده لتصنع منه الألبسة والحقائب وغير ذلك أو ينزع عظمه ويؤخذ لتصنع منه الآلات والأدوات ...

وأما أخذ العضو ليقوم بالوظيفة نفسها التي وظفه الله فيها، ولكن في جسد إنسان آخر، وفي خدمة روح إنسانية، فإن مفهوم الكرامة لا يضيق عن استيجابه عند أهل العقول، ولا يعتبر طعنا فيها عند الناس وفي عرفهم.

وأما من حيث كيفية الانتفاع بالأعضاء فيرجع التغير فيها إلى تقدم الطب في الجراحة وقدرته على تلافي الأخطار والآلام والتشويه والتعذيب، وقدرته على التوقي من الآثار الجانبية الخطيرة التي كانت ترتبها على التصرف بالأعضاء الآدمية أمرا محتملا وكثير الوقوع، وكانت محل اعتبار في كثير من الأحكام الفقهية المستنبطة.

ولعل ما ذهب إليه الشافعية وبعض المالكية (ابن عرفة وابن العربي) هو المتفق مع القواعد الفقهية المتعلقة بهذه المسألة، كقولهم: يتحمل الضرر الأخف لدرء الضرر الأشد»[74].

وكقولهم "إذا تعارضت مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما".

(74) المدخل، لمصطفى الزرقا، ج 2 ص 983.
شرح القواعد لأحمد الزرقا ص 145.

وهما من القواعد المتفق عليها لدى المذاهب الفقهية. وهما متفرعتان عن قاعدة " الضرر يزال" [75].

وبعد هذا العرض للآراء والأدلة يتبين لنا أن كثيرا من الفقهاء قد رخصوا للمضطر بالأكل من ميتة الآدمي وعموم الآية يعضد ما ذهبوا إليه. وقد رخصوا بذلك مع أن في الأكل استهلاكا للجزء المأكول، وفيه نوع من الامتهان لا يخفى. وحيث قد جاز هذا للضرورة مع ما فيه، فينبغي من باب أولى أن يقال بجواز نقل عضو من جسم الميت، ليغرس في جسم إنسان حي عند الضرورة لأن النقل ليس فيه استهلاك للعضو بل على العكس من ذلك سيحافظ عليه بهذا الإجراء من التلف، وأيضا فإن ذلك ليس فيه أي نوع من أنواع الامتهان.

إلا أنه يشترط لإباحة الانتفاع بأجزاء الآدمي الميت، في حالة الضرورة، ألا يجد المضطر غيره، وأن يكون المضطر معصوم الدم، وأن يكون الضرر المترتب على عدم الانتفاع أعظم من الضرر المترتب على عدم مراعاة المحظور، أي أن تكون المصلحة في الاستقطاع أعظم من المصلحة التي اقتضت حظره [76].

وهكذا فإنه في حالة الضرورة، حيث يتعين استقطاع جزء من الجثة علاجا وحيدا للمريض، تعلو مصلحة هذا الأخير على المصلحة التي يحفظها مبدأ حرمة الموتى، ويجوز من ثم استقطاع هذا الجزء من الجثة لغرسه في جسم المريض إذا توافرت شروط استقطاع الأعضاء بغرض الغرس، حين تصبح المصلحة المترتبة على العملية مصلحة اجتماعية جديرة بالرعاية [77].

أما بالنسبة للمريض المتلقي للعضو، فإنه يجوز شرعا غرس مثل هذا العضو في جسمه رعاية لمصلحته في سلامة نفسه وجسمه.

---

(75) المدخل، لمصطفى الزرقا، ج 2 ص 982.
المادة 20 من مجلة الأحكام العدلية.
شرح القواعد، لا حمد الزرقا، ص 125.

(76) التقدم العلمي والاجتهاد في المجال الطبي، للدكتور أحمد شرف الدين، ص 146.

(77) لجنة الفتوى بالأزهر، مجلة الأزهر، المجلد 20 ص 744.

واستنادا إلى هذه الاعتبارات المشار اليها فيما سبق صدر العديد من الفتاوى من جهات رسمية، ومن أفراد متخصصين تجيز في مجموعها نقل الأعضاء من أجسام الأحياء أو من الجثث إلى المرضى إذا تعين علاجا ضروريا للمريض. وكل ذلك مقيد برضاء ذوي الشأن وبعدم حصول ضرر فاحش لمن نقل منه العضو. وسأذكر من هذه الفتاوى ما يلي كأمثلة فحسب :

أ - فتوى فضيلة الشيخ محمد خاطر (في 3 ذي الحجة 1392 موافق 3 فبراير 1973م) بإباحة سلخ جلد الميت لعلاج حروق الأحياء، بفتوى رقم 1069. واشترط في الإباحة الاقتصار على الموتى الذين لا أهل لهم، أو الموتى الذين أوصوا بذلك في حياتهم، أو الموتى الذين أذن أهلهم بذلك[78].

ب - فتوى الشيخ أحمد هريدي (23 أكتوبر 1966) برقم 993 بجواز سلخ قرنية العين من ميت وتركيبها لحي، وذلك من الميت الذي لا أهل له.

ت - فتوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية بقرار رقم 99 في (6-11-1402هـ)، والقاضي بإباحة نقل الأعضاء من المتبرع الحي أو من الميت[79].

ح - الفتوى الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت برقم 79/132 (بتاريخ 5 صفر 1400 هـ/ 24-12-1979م). وقد أجازت اللجنة نقل الأعضاء سواء من الميت أو من الحي. على أنه إذا كان المنقول ميتا جاز النقل سواء أوصى أم لم يوص. إذ الضرورة في إنقاذ الحي تبيح المحظور ويقدم الموصى له في ذلك عن غيره، كما يقدم الأخذ من جثة من أوصى أو سمحت أسرته بذلك عن غيره.

أما إذا كان المنقول منه حيا، فإذا كان الجزء المنقول يفضي إلى موته كالقلب والرئتين، أو فيه تعطيل له عن واجب كاليدين

---

(78) فتاوى شرعية، لحسنين مخلوف، ص 360 رقم 173-50 السنة 1972م.

انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، لمحمد علي البار، ص 105.

(79) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، لمحمد علي البار، ص 107 (بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي عام 1988م).

والرجلين معا، فإن النقل يكون حراما مطلقا سواء أذن أم لم يأذن. أما نقل إحدى الكليتين أو العينين أو إحدى الأسنان أو بعض الدم فهو جائز بشروط الحصول على إذن المنقول منه.

هـ - فتاوى مقدمة لقسم الطب الإسلامي بمركز الملك فهد للبحوث الطبية - جامعة الملك عبد العزيز بجدة - والأبحاث مقدمة من الشيخ السيد أحمد الشاطري والسيد عمر حامد الجيلاني والدكتور محمد عبد الجواد محمد. وجميعها أباحت نقل الأعضاء واعتبرته عملا نبيلا لإنقاذ حياة الكثيرين.

د - فتوى فضيلة الشيخ حسن مأمون (6 شوال 1378هـ / 4 أبريل 1959م) برقم 1087 في إباحة نقل عيون الموتى إلى الأحياء. وأن ذلك جائز بإذن الموتى الذين لهم أهل، أو الميت الذي أوصى أو الميت الذي لا أهل له (بدون إذن)[80].

وكل هذه الفتاوى تستند في التحليل الأخير على قواعد الضرورة حين تتزاحم عدة مصالح وحين يترتب على العمل الضروري مصالح تقابلها مفاسد، وهي قواعد تقتضي إباحة هذا العمل إذا كانت المصلحة فيه أعظم من المفسدة المترتبة عليه.

على أن مثل هذه القواعد لا يسمح بتطبيقها في مسألة الانتفاع بأجزاء الآدمي إلا إذا توافرت عدة شروط تنظر في مكانها من هذه الرسالة.

(80) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، للدكتور محمد علي البار. (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث ص 105).

آراء الشيخ أحمد زروق* الإصلاحية

للدكتور إدريس عزوزي

تمهيد :

يتميز التصوف المغربي بشكل عام منذ ظهور الشاذلية في ظل الموحدين بالقيام ببعض المحاولات الإصلاحية في حقل الفكر الصوفي، ولعل هذا ما ميز التيار الصوفي بالمغرب عن صنوه بالمشرق. فمشكلة إصلاح الفكر الصوفي كانت حاضرة دوما لدى كبار الصوفية الغيورين على حظيرة التصوف من أن يدخلها الدخيل أو ينساب إليها ما يفسد جوهر علم السلوك والتصوف كما عرفه الأسلاف. ولذلك اعتبر كثير من علماء المغرب أن التصوف أكثر الميادين الفكرية والأخلاقية التي تتأثر بالفساد، والابتداع والانحلال، وهو ما جعل الشيخ أحمد زروقا يقول قولته الشهيرة : «احذر هذا الطريق فإن أكثر الخارجين منه»[1].

(*) هو أبو العباس أحمد بن أحمد البرنسي الفاسي المعروف بزروق أحد كبار الفقهاء الصوفية (846هـ - 899 هـ) درس العلوم الإسلامية على كبار علماء فاس وتلمسان في عصره، ورحل لطلب العلم في المشرق فكان من أبرز شيوخه الإمام شمس الدين السخاوي. استقر به المقام في "مصراته" حيث ذاع صيته شرقا وغربا وأصبح له تلامذة وأتباع وطريقة صوفية تنسب له.

ترك الشيخ زروق مؤلفات عديدة ومتنوعة (التفسير - الحديث - الفقه ...) وإن كان الحظ الأوفر منها للتصوف.

(1) قواعد التصوف - قاعدة 8 رقم 201.

ويمكن اعتبار زروق أبرز علماء الصوفية الذين حاولوا إصلاح الفكر الصوفي المغربي مما شابه من انحرافات وزيغ وضلال ليس من البعيدين عن مجال التصوف وإنما من أهله وعموم المنتسبين إليه، ولذلك اعتبر أخطر الانحراف الصوفي ما كان صادرا ونابعا من الصوفية أنفسهم، لأنهم بذلك يؤكدون على التمويه والتضليل مما يسبب في وقوع كثير من الناس في نفس الانحرافات.

وقبل أن ألج موضوع الإصلاح الصوفي عند زروق وأبرز آراءه في ذلك أرى من الضروري إلقاء نظرة سريعة عن أهم التيارات الإصلاحية التي سبقت عصره وذلك من أجل تبين معالم الفكر الإصلاحي عند محتسب الصوفية مقارنا بتجارب أخرى التقت جميعها في نفس الأهداف والأغراض.

إصلاح الفكر الصوفي قبل أحمد زروق :

كان التصوف في القرون الأولى صافيا نقيا من كل ما قد يخدش في مشروعيته ومصداقيته، فقد كان ملتزما بالكتاب والسنة وأصول الشريعة، ويكفي أن نذكر أمثال عبد الله بن المبارك (ت181هـ)، والإمام الجنيد (ت297هـ) وسهل بن عبد الله التستري (ت 283 هـ) وغيرهم ممن أشاد بهم ابن تيمية (ت 728 هـ) في فتاويه[2] كي يتأكد لنا صفاء التصوف في القرون الثلاثة الأولى، وهو الصفاء الذي عبر عنه الإمام الجنيد في قولته الشهيرة : «علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يسمع الحديث ويجالس الفقهاء ويأخذ أدبه من المتأدبين أفسد من يتبعه»[3].

بعد هذه الفترة أخذ التصوف الفلسفي يتسلل إلى رحاب التصوف الخالص وأصبحت تروج نظريات صوفية موغلة في الغموض والانحراف مثل نظرية الحلول ونظرية وحدة الوجود، إلى

(2) فتاوى ابن تيمية، الجزءان 10 و11.

(3) الرسالة القشيرية ص : 19 وقواعد زروق ص : 26.

غير ذلك. وقد كانت مثل هذه النظريات محل نقد ورد من لدن العلماء أمثال ابن الجوزي[4] وابن تيمية والشاطبي[5] وغيرهم، غير أن الذي يهمنا ونحن بصدد الحديث عن آراء زروق الإصلاحية هو ما تعلق بإصلاح الفكر الصوفي على مستوى الممارسة والتطبيق، وليس على مستوى النظرية. غير أنه ليس بالوسع حصر جميع الذين عرفوا بمحاولاتهم الإصلاحية في هذا المجال قبل عصر زروق، لذلك نقتصر على مثالين اثنين هما : مثال أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية، ومثال ابن البنا السرقسطي صاحب منظومة «المباحث الأصلية». بالنسبة لأبي الحسن الشاذلي، فقد كان غرضه الأول من من وراء إصلاح الفكر الصوفي في عصره هو توضيح خطورة التصوف الفلسفي الذي عرف انتشارا كبيرا في الأندلس مع ابن عربي الحاتمي (ت 638 هـ) وابن سبعين (ت 669 هـ)، ودعا بالمقابل إلى التخلق بالأخلاق الصوفية السنية الخالصة. لقد كان هدفه الأساسي هو تطهير الفكر الصوفي من النزاعات الداخلية الموغلة في الانحراف والابتداع، وهذا ما نلمسه من خلال قوله : «إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك إن الله قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف»[6].

من جهة أخرى أكد الشاذلي في دعوته الإصلاحية على ضرورة التمسك بمبدإ «التخلية والتحلية»، أي تخلية النفس من الشهوات وتحليتها بفضائل الأعمال والصفات. وهذا جانب عملي يرتبط بالممارسة الصوفية وتطبيقاتها. فالزهد في الأشياء الدنيوية أمر مطلوب، لكن كثيرا من الناس فهموه على أساس الإعراض الكلي عن

(4) ابن الجوزي في "تلبيس إبليس"

(5) الشاطبي في "الاعتصام".

(6) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم 122/2.

ملذات الدنيا وطيباتها، وظنوا أن التقشف ولبس المرقعات عنوان الصلاح والولاية، وأن التصوف يتعارض مع زينة الحياة وطيبها، فقام الشاذلي يصحح هذه المفاهيم ويبين للناس أن التصوف «ليس بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة وإنما هو الصبر على الأوامر واليقين في الهداية»(7). فجوهر التصوف إذن ليس في الرسوم والأشكال وإنما هو في النوايا والأعمال الصالحة، ولذلك نجد الشاذلي وهو الشيخ المربي الصوفي «يلبس الفاخر من الثياب، ويركب الفاره من الدواب، ويتخذ الخيل الجياد، وكان لا يعجبه الزي الذي اصطلح عليه الفقراء ولا يتخذ المرقعات التي يتخذها الصوفية»(8).

لقد أراد الشاذلي أن يرجع بالتصوف إلى أصوله ومنابعه على أساس من الزهد، الذي لا يتعارض ودعوة الإسلام الصريحة في الأخذ بأسباب الدنيا بجميع أشكالها، إذ التصوف الحق لا يتعارض مع اتخاذ الأسباب، بل هو يدخل في كل الأسباب، ولذلك قال الشاذلي : «نحن إذا صحبنا تاجر ما نقول له : اترك تجارتك وتعال أو صاحب صنعة ... أو طالب علم ... ولكن نقر كل واحد فيما أقامه الله تعالى ...»(9).

بالإضافة إلى ذلك انتبه الشاذلي إلى ما كان سائدا في عصره من الاهتمام الشديد بالأوراد والوظائف الصوفية، مع المبالغة في الأخذ بذلك، فثار على ذلك المفهوم المتطرف الذي جعل من التصوف كيانا لا يتجاوز حدود سن الأوراد والأذكار من طرف أشياخ التصوف الذين يجهلون حقيقة التصوف وجوهره، لذلك سأله أحدهم يوما قائلا له : «يا سيدي : وظف علي وظائف أقوم بها، فما كان من

(7) عمار علي سالم : أبو الحسن الشاذلي ص : 82.

(8) المصدر نفسه ص : 34.

(9) المصدر السابق ص : 125.

الشاذلي إلا أن أجابه مستغربا ومستنكرا : «أرسول أنا ؟ الفرائض معلومة والمعاصي مشهورة، فكن للفرائض حافظا وللمعاصي رافضا تكن متصوفا صالحا»[10]، وإن كانت هذه القولة تنسب أيضا إلى شيخه مولاي عبد السلام. لقد اعتبر الشاذلي التصوف الحق هو الرجوع إلى تعاليم الإسلام السمحة ومبادئه المثلى، لذلك كان تجديده وإصلاحه الصوفي مرتكزا على أمرين : مواجهة التصوف الفلسفي من جهة ومواجهة التصوف الطرقي القديم من جهة أخرى. فالنوع الأول قد خرج عن مبادئ التصوف الأصيلة وخصوصيات التصوف الإسلامي الخالص، أما النوع الثاني فقد بالغ أتباعه في فهم الزهد والعبادة على نحو غير مقبول شرعا، فاعتقد أن الزهد هو ا لتقشف وخرق عوائد النفس والعزلة عن الناس، كما ذهب إلى إدراج كثير من الأمور في العبادات ليست منها، وهذا النوع من التصوف هو الذي قاومه أحمد زروق بشدة في كتابه «عدة المريد» وغيره من الكتب.

أما ابن البنا السرقسطي[11] فقد انتقد في الفصل الأخير من منظومته : «المباحث الأصلية عن جملة الطريقة الصوفية» متصوفة وقته ووصفهم بمتشبهي الوقت، ولذلك تكمن ميزة المنظومة في كونها جمعت بين الانتصار للتصوف السني والتربية الصوفية عموما، وبين حساب وانتقاد كثير من مظاهر الانحراف والبدع التي طغت في عصره ولذلك استهل موضوعات كتابه بقوله :

ياسائلي عن سنن الفقير ... سألت ما عز عن التحرير

إن الذي سألت عنه مات ... وصار بعد أعظما رفات

فطمست أعلامه تحقيقا ... فلم تجد بعد لها طريقا

---

(10) ابن عجيبة : شرح الصلاة المشيشية، ط أولى، مطبعة العرائش 1982 ص : 6.

(11) هو العباس أحمد بن محمد بن يوسف التجيبي المشهور بابن البنا، أصله من سرقسطة بالأندلس ومنها انتقل إلى فاس حيث توفي، ولم يعرف تاريخ ذلك على وجه التحديد، ويرجح أن يكون قد عاش خلال القرن السابع ولا نعرف شيئا عن حياته وآثاره إلا ما كان من منظومته التي أصبح بفضلها -وهو الرجل العامي- معدودا من عجائب مدينة فاس كما ذكر زروق. انظر أول شرح المباحث الأصلية لزروق خ ع (الخزانة العامة) بالرباط (2284 د) وانظر الفتوحات الإلهية لابن عجيبة 5/1.

ثم ختم منظومته بتحذير المريد السالك من الانسياق وراء تلك الطوائف المنحرفة التي ابتدعت أمورا غير معروفة وشوهت معالم التصوف السني الخالص فقال :

يا قاصدا علم الطريق السالف — لا تقتد بهذه الطوائف
ما منهم من علم المقصودا — منه ولا الوارد والمورودا
لم يعرفوا حقيقة الطريقة — فالقوم جهال على الحقيقة
فاحذرهم خشية يفتنوكا — واترك سبيلا لم يزل متروكا

ويعتبر الفصل الخامس من المنظومة الذي خصه المؤلف للحديث عما آل إليه التصوف في عصره السبب الرئيسي في اشتهار المنظومة وقيام كثير من العلماء بشرحها، وقد هدف الناظم من خلال هذا الفصل إلى الانتصار للتصوف السني وما يرتبط به من تربية، ثم الرد على خصوم التصوف وتفنيد ادعاءاتهم مع المقارنة في نفس الوقت بين الصورة المثلى وواقع ما آلت إليه الأمور.

ويلتقي ابن البنا مع أحمد زروق في كونهما من أبرز المنافحين والمدافعين عن التصوف ومبادئه، فهما لا ينهون عن سلوك طريق التصوف بل عن الاقتداء بالطوائف التي شوهت أسسه وتعاليمه السامية، وبذلك تلتقي أهداف كل من المباحث الأصلية مع أهداف زروق الإصلاحية في كتابه «عدة المريد» والذي حاول من خلاله كما سوف نرى إحياء التصوف السني وإصلاح ما كان سائدا في عصره.

هذه إذن باختصار بعض معالم الإصلاح الصوفي التي ظهرت قبل عصر زروق، وقد اكتفينا بتقديم نموذجين توخيا للاختصار. وبذلك يتبين أن نزعة الإصلاح في الفكر الصوفي دائمة ومستمرة مع استمرار ظهور انحرافات وبدع صوفية، فلا يكاد يخلو عصر من العصور من عالم صوفي يتنبه لخطورة تفاقم الفساد والانحلال

الصوفي فيدعو إلى التزام مبادئ التصوف السني وتعاليمه السليمة الأصيلة ويقوم بدعوة إصلاحية تبتغي تقويم الانحرافات ومحاربة البدع والأهواء، وهو ما رامه الشيخ أحمد زروق من خلال آرائه الإصلاحية التي شملت ميادين عدة ومجالات رحبة من مجالات التصوف، وهو ما سنتعرض له من خلال المباحث التالية :

المبحث الأول : أسس إصلاح الفكر الصوفي عند أحمد زروق.

المبحث الثاني : إصلاح ما تعلق بالعبادات.

المبحث الثالث : إصلاح النفوس والقلوب.

المبحث الرابع : إصلاح المجتمع الصوفي : محاربة بدع التصوف وتصحيح أسس الطريقة.

المبحث الخامس : أمور عامة أنكرها زروق على القوم.

المبحث الأول : أسس إصلاح الفكر الصوفي عند أحمد زروق

يرتكز مفهوم إصلاح الفكر الصوفي عند زروق على جملة من الأسس والقضايا التي بنى عليها مجموع آرائه الإصلاحية والتجديدية. فقد كان الشيخ على اطلاع عميق على الحالة المتردية التي وجد عليها صوفية عصره، وكان يعلم أنهم أصبحوا بعيدين عن جوهر التصوف وأساسه الخالص، وهذا ما دفعه إلى أن يقوم بإصلاح وتجديد وإحياء الطريقة الصوفية الشاذلية على أساس من مبادئ الشرع القويم وتعاليم الدين الأساسية، وهكذا يمكن إجمال تلك الأسس والقضايا فيما يلي :

أ - تحكيم الكتاب والسنة :

وهو شعار التصوف السني الخالص، منذ أن تم تقعيده في القرون الأولى، إلا أن حدود هذا الاتباع يصعب رسمها والاتفاق عليها، ذلك أن الكتاب والسنة كمصدرين للشريعة والحقيقة يختلف الفهم والتأويل في شأنهما. وهو ما أدى في إطار الكيان الصوفي إلى التمييز بين علماء الشريعة وعلماء الحقيقة، إلا أن زروقا قد فصل القول في قواعده في هذه المسألة الشائكة التي تعتبر مناط الخلاف بين الفقهاء والصوفية فقال : «أصل كل أصل من علوم الدنيا والآخرة مأخوذ من الكتاب والسنة مدحا للممدوح وذما للمذموم ووصفا للمأمور به.

ثم للناس في أخذها ثلاثة مسالك :

أولها : قوم تعلقوا بالظاهر مع قطع النظر عن المعنى جملة، وهؤلاء أهل الجحود من الظاهرية لا عبرة بهم.

الثاني : قوم نظروا لنفس المعنى جمعا بين الحقائق فتأولوا ما يؤول وعدلوا ما يعدل، وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعاني والفقهاء.

الثالث : قوم أثبتوا المعاني وحققوا المباني وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى وهم الصوفية المحققون والأيمة المدققون، لا الباطنية الذين حملوا الكل عن الإشارة فهم لم يثبتوا المعنى ولا العبارة فخرجوا عن الملة ورفضوا الدين كله»[12].

وكرد فعل ضد التيارات الصوفية البدعية نادى أحمد زروق بضرورة ا لاعتصام بالكتاب والسنة، يقول في القاعدة (198) من قواعده : «لا حكم إلا للشرع، فلا تحاكم إلا له، قال الله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر ...﴾[13] وقد أوجب وحرم وندب وكره وأباح وبيّن العلماء ما جاء عنه، كل بوجهه ودليله»[14].

فتحكيم الكتاب والسنة في كل الأمور والالتزام بآداب الشرع فيما ارتبط بمجال التصوف وعلم السلوك مقتضيات ضرورية لكل مريد سالك رام طريق الحق وابتغى خوض غمار التصوف السني الخالص الملتزم. ويستشهد زروق بهذا الصدد بمجموعة من أقوال كبار رموز التصوف التي تدعو إلى الالتزام بأحكام الكتاب والسنة وأصولها من ذلك مثلا قول سهل التستري (ت 283 هـ) : «بنيت أصولنا على ستة أشياء : كتاب الله وسنة رسوله، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق» وقول أبي عثمان : «من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة».

وقول أبي العباس بن عطاء (ت 309 هـ) : «من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة ولا مقام أشرف من متابعة الرسول ﷺ في أوامره وأفعاله وأحواله».

---

(12) قواعد التصوف ص : 47.

(13) سورة النساء الآية : 59.

(14) القواعد ص : 124.

وقال أبو القاسم النصر اباذي (ت 367 هـ) : «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع وتعظيم حرمات المشايخ ورؤية أعذار الخلائق والمداومة على الإعراض عن الآثار وترك الرخص والتأويلات»[15].

فهذه مجموعة من أقوال كبار الصوفية استشهد بها أحمد زروق لبيان مذهبه في إنكار البدع والحوادث وأنه مبني على ما جاء في الكتاب والسنة لا يحيد عنهما، ولذلك عقب على تلك النصوص بقوله : «هذه هي الأصول من ضيعها حرم الوصول، وأكثر أهل هذا الزمان على ذلك إلا من عصم الله سبحانه وقليل ما هم».

ب – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

تعد قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الدعائم الأساسية التي تقوم عليها دعوة الإصلاح عند أحمد زروق، ولذلك يتوجه عنده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل المجتمع إلى ما يقع فيه من انحرافات وأخطاء وبدع يجب تصحيحها وتقويمها التزاما بقوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله﴾[16].

ولا شك أن قضية النهي عن المنكر تعتبر جوهر عملية الإصلاح في كل دعوة قويمة فالنهي عن المنكر هو أول ما يبدأ به في كل إصلاح، ولذلك جاء كتابه «عدة المريد» حافلا بالتنبيه على المنكرات والبدع الحاصلة لدى مجموعة من الطوائف الصوفية التي لم تلتزم منهج الإسلام الصحيح في سلوك طريق الزهد والانقطاع للعبادة.

ويعتبر زروق أن عملية الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر لا بد أن تكون مقيدة بشروط ذكرها في كتابه «الجامع لجمل من الفوائد

(15) عدة المريد ص : 3.

(16) سورة آل عمران، الآية : 110.

والمنافع»، حيث قال : «فصل : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب إلا بشرط كونه منكرا متفقا عليه في معتقد الفاعل، والقدرة عليه بلا ضرر فادح، وأن لا يؤدي إلى منكر أعظم، وإلا فالتغيير باللسان ضراعة إلى الله ونحوها في إزالته ثم كراهيته بالقلب إن لم يقدر. وقد قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه : قل الحق ليعرفك الله ولا تقله ليعرفك الناس، وقال بعض العلماء : لا يسمى الغير صادقا حتى يصدق حيث لا ينجيه إلا الكذب...»[17].

ويعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمرا واجبا على كل مسلم لقوله صلى الله عليه وسلم «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه»[18].

وقد شرح زروق معاني هذا الحديث في إطار شرحه لقول ابن أبي زيد القيراوني في رسالته : «ومن الفرائض : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل من بسطت يده في الأرض وعلى كل من تصل يده إلى ذلك فإن لم يقدر فبلسانه فإن لم يقدر فبقلبه»[19].

حيث قال زروق : «يعني أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على من له قدرة بإمارة أو قضاء ونحوه، وقد يخص ذلك ويعم، وقد قال عليه السلام : «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله ببلاء من عنده»[20]، قال ابن رشد : «ويجب على كل مسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط ثلاثة : أحدها أن يكون عارفا بالمعروف والمنكر لأنه إن لم يكن عارفا بهما لم يصح منه أمر ولا نهي، الثاني : أن يأمن أن يؤدي إنكاره إلى منكر أعظم

(17) الجامع لجمل من الفوائد والمنافع، مخطوط خ ع بالرباط رقم 2207 د ص : 100.

(18) رواه أبو داود في سننه 123/4، والإمام أحمد في مسنده 20/3، 49/3.

(19) ابن أبي زيد القيرواني : متن الرسالة، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ط 1994/3 ص 194.

(20) انظر سنن الترمذي كتاب الفتن 317/3 وانظر مجمع الزوائد 266/7.

كنهيه عن شرب الخمر فيؤدي إلى قتل النفس، لأنه إن لم يأمن على نفسه لم يصح له أمر ولا نهي. الثالث : أن يعلم أو يغلب على ظنه أن إنكاره مؤثر نافع وإلا لم يجب عليه، ولكن يستحب له برفق لقوله تعالى : ﴿فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى﴾[21]».

وتعتبر قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمرا يعتمد على مصارحة الناس بما فرط منهم ابتغاء محوه وإصلاحه. وهو ما سلكه أحمد زروق في معظم كتبه التي انتقد من خلالها ممارسات الصوفية المنحرفة وبدعهم الضالة، وبذلك يرتبط داعي الإصلاح بعامل النصح والنصيحة الحسنة لقوله تعالى : ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾[22]، ولذلك سمى زروق أحد كتبه الإصلاحية «النصح الأنفع»[23]، كما سمى كتابا آخر له : «النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية»، فعبر بلفظتي النصح والنصيحة تأكيدا منه على التزام المنهج القرآني في الدعوة إلى الخير والصلاح وسبيل الرشاد.

وقد انطلق زروق في تحرير كتابه «الجامع لجمل من الفوائد والمنافع» من حديث رسول الله ﷺ : «الدين النصيحة، قالوا لمن يارسول الله قال : لله وكتابه ولرسوله ولأيمة المسلمين وعامتهم»[24]. وهذا الحديث هو الذي بنى عليه المؤلف كتابه «النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية»[25].

وقسم المؤلف النصيحة إلى الأقسام الثلاثة فقال : النصيحة لله بثلاث : اعتقاد الحق في وصفه، والقيام بأمره، والاستسلام لقهره.

(21) سورة طه : الآية 44.

(22) سورة النحل الآية : 125.

(23) هو كتاب النصح الأنفع والجنة للمعتصم من البدع بالسنة.

(24) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه 74/1 رقم الحديث 55.

(25) انظر الشذرات الذهبية على النصيحة الزروقية لمحمد بن يوسف الكافي التونسي، بالقاهرة 1935 ص : 7.

والنصيحة لرسوله بثلاث : باتباع سنته، وإكرام قرابته، والشفقة على أمته. والنصيحة لعامة المسلمين بثلاث : إقامة حقوقهم، والكف عن أذاهم، ونفعهم بما أمكن كيف أمكن. والنصيحة لخاصتهم بثلاث : إقامة حقوقهم في مراتبهم وإقامة ما أقامه الحق من حرمتهم وبذل الوسع في منافعهم وتذكيرهم ...»[26].

ولما كان النهي عن المنكر يقتضي الإنكار والتشنيع، فقد تحدث زروق عن مستند ذلك وآدابه فقال : «إنكار المنكر إما أن يستند لاجتهاد أو لحسم ذريعة أو لعدم التحقيق أو لضعف الفهم أو لقصور العلم أو لجهل المناط أو لانبهام البساط لوجود العناد. فعلامة الكل الرجوع للحق عند تعينه»[27]، بيد أن المؤلف يرى أن الإنكار وتعريف القوم المنكر عليهم بعيوبهم يجب أن يكون برفق ولين مع الحرص على ستر ذلك، فإذا كان الإنكار قد تم وفق ذلك اعتبر نصيحة، أما إذا كان مرفوقا بالتشنيع والهتك فإنه يعتبر فضيحة. «فمن عرفك بك من حيث لا يشعر الغير فهو الناصح، ومن أعلمك بعيبك مع شهود الغير فهو الفاضح ... وقد صح : من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة، ومن أقال مسلما عثرته أقال الله عثرته يوم القيامة ...»[28]. ولعل هذا ما جعل زروقا يحذر الناس من كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزي، لأنه بالغ في التشنيع على الصوفية وجاوز الحد في ذلك وإن اعتبر أنفع كتاب عرف بوجوه الضلال والانحراف لتحذر. ولما كان النهي عن المنكر يترتب عن دواع وأسباب عقد زروق الحديث عن تلك الدواعي فقال :

دواعي الإنكار على القوم خمسة :

أولها : النظر لكمال طريقهم، فإذا تعلقوا برخصة، أو أتوا

---

(26) الجامع لجمل من الفوائد والمنافع ص : 85.

(27) قواعد التصوف ص : 127.

(28) المصدر نفسه ص : 128.

بإساءة أدب أو تساهلوا في أمر ... بدر منهم نقض أسرع للإنكار عليهم، لأن النظيف يظهر فيه أقل ... ولا يخلو العبد من عيب ما لم تكن له من الله عصمة أو حفظ.

الثاني : رقة المدرك ومنه ... الطعن على علومهم في أحوالهم، إذ النفس مسرعة لإنكار ما لم يـ... ـها علمه.

الثالث : كثرة المبطلين في الدعاوي والطالبين للأغراض بالديانة وذلك سبب إنكار حال من ظهر منهم بدعوى وإن أقام عليها الدليل لاشتباهه.

الرابع : خوف الضلال على العامة باتباع الباطن دون اعتناء بظاهر الشريعة كما اتفق لكثير من الجاهلين.

الخامس : شحة النفوس بمراتبها، ومن ثم أولع الناس بالصوفية أكثر من غيرهم ...»[29] وهذه الوجوه المذكورة في هذه القاعدة أشار المؤلف إلى بعض منها في كتابه «عدة المريد» أثناء إنكاره ومناقشته للطوائف الصوفية المنحرفة، وهي دواع وأسباب استطاع جمعها بدقة ووجاهة نظر تنم عن مدى إحساس المؤلف بجسامة الأمر وخطورته، ولذلك اهتم بالبحث عن دواعي الإنكار وبواعث الإصلاح وآدابه وعلله، كما اهتم بالبحث عن سبل العلاج والنصيحة كما سوف نرى في المباحث اللاحقة بإذن الله.

ج – النهي عن البدع :

يعتبر دافع النهي عن البدع من الأسس والبواعث التي انطلق منها أحمد زروق في إبداء آرائه الإصلاحية، ويدخل هذا في إطار النهي عن المنكر الذي سبق الحديث عنه، إلا أن مؤلفنا قد أعطى لهذا الجانب المتعلق بمحاربة البدع والحوادث كامل العناية والاهتمام في

(29) قواعد التصوف ص : 130.

كتبه وخاصة في كتابه «عدة المريد»، وذلك لأن جل الانحرافات والممارسات الصوفية غير المقبولة التي رفضها ورد عليها في كتبه هي من جملة البدع المنهي عنها.

فعملية الإصلاح التي هدف زروق إلى تحقيقها وإقامتها ترتكز بالأساس على درء المحدثات لقوله ﷺ : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»(30) وقوله عليه السلام : «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار»(31).

غير أن زروقا لا يعتد بما تعتبره العامة والخاصة بدعا محدثة سواء كانت محرمة أو مكروهة، ولكنه كان يتجاوز حدود ذلك وللبحث على ما يظنه معظم الناس - إلا من عصم الله- عبادات وقربات وطاعات، وهو ما اعتبره من أشد الفساد الذي يجب إصلاحه.

ويرى زروق أن الفكر الصوفي لا يمكن تقويمه وتجديده بالروح الأصلية التي عرفت في القرون الأولى إلا بمحاربة البدع التي أضرت بكيان التصوف وأفسدت صفاءه وأصالته. وذلك لأن كثيرا من البدع التي ينساق من ورائها الأتباع والمريدون تنطلي على كثير منهم، فلا يكادون يعتبرونها أمورا دخلية مما يجعلهم يغترون بها ويتمادون في ممارستها والعمل بها. من هنا اعتبر زروق هذا الباعث على إصلاح الفكر الصوفي واحدا من أبرز البواعث التي يجدر بكل غيور على مجال التصوف وأهله أن يأخذه بعين الاعتبار وينطلق لإصلاح وإحياء ما يقدر عليه من ذلك.

---

(30) رواه البخاري في كتاب الصلح 21/4، ورواه أبو داود في سننه 200/4، وابن ماجة 7/1 والإمام أحمد في مسنده 275/6.

(31) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة 592/2. وراواه أبو داود في سننه كتاب السنة 201/4.

المبحث الثاني : إصلاح ما تعلق بالعبادات

ارتبط مفهوم الإصلاح عند أحمد زروق بمجالات عدة من مجالات الحياة الدينية والاجتماعية، وإذا كانت المحاولات الإصلاحية تختص غالبا بالناحية الاجتماعية فرن زروقا قد سحب ذلك أيضا على مجال العبادات، واعتبر أن الفهم الخاطئ والتطبيق المنحرف للتعاليم الإسلامية فيما يتعلق بالعبادات يعتبر أخطر وأشد نكارة لأنه يرتبط بأساس الدين.

وسنحاول فيما يلي إبراز أهم الآراء الإصلاحية التي أبداها أحمد زروق في بعض كتبه والمرتبطة بمجال العبادات.

ينطلق زروق في نقده لما أحدثته مختلف الطوائف الصوفية من أمور في مجال العبادات من القاعدة التي يقول فيها : «حق العبد أن لا يفرط في مأمور ولا يعزم على محظور ولا يقصر في مندوب»[32].

فجملة انتقادات زروق للقوم تنحصر في هذه الأمور الثلاثة، فهو يرى أنهم قصروا في كثير من المأمورات والواجبات، وانتهكوا كثيرا من المنهيات والمحظورات، وفرطوا في القيام بكثير من المندوبات والمستحبات.

ويذكرنا عمل زروق هذا بما قام به عالم صوفي مغربي متأخر هو محمد بن عبد السلام الناصري (ت 1239 هـ) عندما لاحظ ما آلت إليه الزاوية الناصرية بتمكروت من انحطاط وابتعاد عن الأسس الدينية السنية السليمة. فتناول في كتاب له أسماه : «المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا»[33] بالنقد والتحليل ما طرأ على تلك الزاوية من بدع وانحرافات بلغ بها نحوا من ستين بدعة ومخالفة.

(32) قواعد التصوف ص : 66.

(33) توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة ع بالرباط 2548 د تقع في 142 صفحة.

وعند مطالعة الكتاب الذي لا يزال مخطوطا تبين أن جل انتقاداته كانت موجهة للطائفة الناصرية فيما تعلق بمجال العبادات.

يرى أحمد زروق أن «التشديد في العبادة منهي عنه كالتراخي عنها. أما التوسط فهو أخذ بالطرفين، وهو أحسن الأمور كما جاء «خير الأمور أوسطها» ﴿الذين إذا أنفقوا لم يسرفو ولم يقتروا﴾[34]، ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا﴾[35] فلزم التوسط في كل مكتسب لأنه أرفق بالنفس وأبقى للعبادة[36]».

وقد تحدث المؤلف في كتابه «عدة المريد»[37]، عن قوم تبرأوا من جهالات المتوسعين، وآثروا التجرد للعبادة وطلب الصدق، لكنهم وقعوا في مهاوي البدع من طريق التشديد ومتابعة الهوى بترك الرخصة والسهولة، فدخلوا في قوله عليه السلام : «لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتم من ورائهم، قيل يا رسول الله : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن؟»[38]. غير أن الخطورة في الأمر - في نظر المؤلف - تكمن في كون هؤلاء لا يقتصرون على أنفسهم في اتباع طريق التشديد والمبالغة، بل إنهم يدعون إلى مثل حالهم فيوقعون غيرهم في هذا الأمر العظيم.

ويذهب زروق أيضا إلى أن «تحديد ما لم يرد في الشرع تحديده ابتداع في الدين ولا سيما إن عارض أصلا شرعيا كصيام يوم لفوات ورد ليلته الذي لم يجعل له الشارع كفارة إلا الإتيان به قبل صلاة الصبح أو زاول اليوم، وكذا قراءة الفاتحة قبل الصلاة، وتوقيت ورد الصلاة ونحوه مما لم يرد من الشارع نص فيه ....».

---

(34) سورة الفرقان : الآية - 67.

(35) سورة الإسراء الآية - 110.

(36) قواعد التصوف ص : 56.

(37) عدة المريد ص : 17.

(38) رواه البخاري في صحيحه. كتاب الاعتصام 184/9، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم 2054/4 ورواه الإمام أحمد في مسنده 325/2.

وقد قدم أمثلة ونماذج عدة في مختلف كتبه الإصلاحية أظهر من خلالها مخالفة تلك الأعمال لأصول الشرع وقواعد الملة فوصمها بالبدعية ومجانبة سنة الابتداع. من ذلك مثلا تقييدهم في قراءة الصلاة حيث اقتصروا على تلاوة سور معينة ناسبوا بها حركات الفلك، كقولهم مثلا بأن المداومة على قراءة سورة البروج في صلاة العصر تعصم من وقوع بعض المصائب حسب ما هو مجرب. ومثال ذلك أيضا تقييدهم في الدعاء بأنواع من الأذكار غير المأثورة، طلبا للتأثير على الأتباع بإحداث المستغربات وهذه أمور كلها تخالف أصول الشرع التي لا يجوز تعديها أو تجاوزها ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[39].

ومثال ذلك أيضا قولهم بأن من استيقظ ليلا ثم غلبته عيناه عن حزبه فعليه صيام يومه، ويدعون أن ذلك تأديب للنفس وعقوبة لها وإجبار لما فات من عمل ليلتها، ويرد عليهم زروق بعدة ردود[40] منها كون الكفارة والإجبار لا يكونان إلا بما كان سنة أو بما هو غير معارض من الشريعة. وهذا أمر معارض بكثير من أصول الشريعة وفروعها ثم يقدم البديل من السنة النبوية وهو حديث : «من فاته ورده من الليل فصلاه بينه وبين الزوال كان كمن صلاه من الليل وكان نومه عليه صدقة...»[41].

ومن ذلك أيضا كثرة الاهتمام بصلوات الليالي والأيام الفاضلة، إذ جميع أحاديثها باطلة موضوعة مع ما فيها من زيادة الكيفيات التي تفسد النيات كصلاة الرغائب التي وإن أجازها جماعة من العلماء اعتبارا بأن حديثها ضعيف، فالأولى عند زروق تجنبها جملة، وكاعتياد النافلة جماعة إذ لم يرد به فعل السلف الصالح[42].

(39) سورة الحشر الآية : 7.

(40) عدة المريد ص : 39.

(41) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده 52/1 و53/1.

(42) الإعانة ص : 85 وعدة المريد ص : 255.

ومن ذلك أيضا تأخير الصلاة دون عذر وإحداث وجوه التطريب في الأذان ووصله بأقوال وأفعال لم تثبت في أحكام الإيمان إلى غير ذلك.

ويرى زروق أن العبادة لما كان مفهومها إقامة ما طلب شرعا، سواء كان رخصة أو عزيمة وجب الأخذ بها كما هي دون زيادة أو نقصان. «فليس الوضوء – يقول المؤلف– بأولى من التيمم في محله، ولا الصوم بأولى من الإفطار في محله، ولا الإكمال أولى من القصر في موضعه، وعليه يتنزل قوله عليه الصلاة والسلام : «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يجب أن تؤتى عزائمه...» [43] لا على الرخصة المختلف في حكمها، إذ الورع مطلوب في كل مشكوك الحكم، بخلاف المحقق فإن تركه تنطع وعلى هذا الأخير يتنزل كلام القوم في ذم الرخص والتأويلات ...»[44].

لم يكتف زروق بالانتقاد وبيان وجوه المخالفات الشرعية في مجال العبادات، بل كان كلما بيّن شيئا من ذلك عقب عليه بالتقويم وإظهار الصواب معززا ذلك بالأدلة الشرعية والنصوص الصحيحة.

والذي يمكن ملاحظته من خلال انتقادات زروق للطوائف الصوفية فيما أحدثته من بدع ومخالفات، تأكيده الشديد على الأمور التي زيدت في الدين على أساس من القربة والطاعة، حيث ما انفك المؤلف يبين في مواضع عدة من كتبه بدعية ذلك، وخطورته، يقول في إحدى قواعده : «كمال العبادة بحفظها والمحافظة عليها وذلك بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة، ومن غير غلو ولا تفريط، والمفرط مضيع والغالي مبتدع سيما إن اعتقد القربة في زيادته»[45].

---

(43) أخرجه ابن عساكر عن علي انظر كنز العمال 3/343.

(44) قواعد التصوف ص : 54.

(45) قواعد التصوف ص : 52.

وإذا قارنا بين انتقادات زروق وانتقادات محمد بن عبد السلام الناصري وجدنا أن زروقا ذكر مجموعة البدع والمخالفات التي أحدثتها الطوائف الصوفية على اختلاف مشاربها، أما الناصري فقد نص على الشيء الكثير من ذلك، لكنه اقتصر على ما عرفته الزاوية الناصرية في وقته دون تجاوز ذلك إلى غيرها من الزوايا أو الطرق الصوفية، كما أن زروقا في عدته قد رتب تلك البدع ترتيبا منطقيا، وركز بالأساس على ما كان مؤديا إلى الضلالة والانحراف. أما الناصري فقد ذكر كثيرا من المخالفات الجزئية التي لا ترقى إلى مستوى البدع بمعنى إحداث أمور زائدة لا أصل لها. مثال ذلك تنصيصه – أي الناصري – في كتابه على رجوع أتباع الزاوية من مصلى العيد على طريق الخروج يخرجون من باب معين ويرجعون منه[46] وقوله بأنهم تركوا القبض والرفع باليدين في المواضع الثلاثة يقتصرون عليه في الإحرام دون الانخفاض للركوع والرفع منه[47].

المبحث الثالث : إصلاح النفوس والقلوب

أولا : إصلاح النفوس :

لا شك أن الشيخ زروقا متأثر إلى حد ما فيما ذهب إليه بشأن ضرورة علاج عيوب النفس وإصلاح القلوب بمن سبقه من الصوفية الذين بينوا كيفية معرفة النفوس ومجاهدتها. وإذا كانت نفس السالك هي الأمارة له بالتدبير وبكل خاطر ذميم وجب البحث عن خواطرها وبواعثها، لذا نجد زروقا – باعتباره شيخا مربيا – معنيا بعيوب النفس عناية فائقة، فهو يعرض بالتحليل الدقيق لقوى هذه النفس ويشخص أمراضها ويصف وسائل علاجها ويبين طرق إصلاحها. وقد ترك لنا المؤلف منظومة في ذكر «عيوب النفس» احتفظت لنا الخزانة العامة بالرباط بنسخة منها.

---

(46) المزايا ص : 26.

(47) المصدر نفسه ص : 113.

وتترقى النفس عند زروق في مراتبها الثلاث المعروفة : الأمارة واللوامة والمطمئنة حتى تصل إلى القلب أو الروح حيث ينقطع اغترار النفس بالحظوظ الدنيوية على اختلافها. ولما كان التحكم فيها أمرا عسيرا نظرا لكثرة خداعها ومكائدها فإن السبيل الواحد لإصلاحها وتقويم اعوجاجها هو كبت طبيعتها البشرية بصد رغباتها ومعارضة ما توحي أو توسوس به في كل حين.

يقول المؤلف في شرح حكمة ابن عطاء الله : «أصل كل معصية وشهوة وغفلة : الرضا عن النفس وأصل كل طاعة وعفة ويقظة عدم الرضا منك عنها ....» :

«الرضا عن النفس علامته ثلاث : رؤية الحق لنفسه، والشفقة عليها، والإغضاء عن عيوبها، بتزكيتها من حيث إنه يرى قبيحها حسنا بالتأويل، لا أنه يعلم العيب ثم يغض عنه ... أما السخط عليها أو ما هو أعم منه فله علامات ثلاث : اتهامها، والحذر من آفاتها، وحملها على المكاره في عموم أوقاتها، فقد قال أبو حفص الحداد رضي الله عنه : من لم يتهم نفسه على دوام الأوقات ولم يخالفها في جميع الأحوال ولم يجرها إلى مكروهها في سائر أيامه فهو مغرور، ومن نظر إليها باستحسان شيء منها فقد أهلكها ...»(48).

فزروق إذن يؤكد على أن النفس مليئة بالعيوب والنقائص والمساوئ، وأنه من المفروض على كل واحد أن يتهم نفسه على الدوام إذ بقدر ازدياد الرضا عن النفس بقدر ما تكثر عيوبها ويتفاقم أمرها، وبقدر ما يقل الرضا عن النفس بقدر ما يتمكن الإنسان من تهذيبها وتطهيرها.

ويبالغ زروق في ذم النفس واعتبار هواها أخطر من «الشيطان»

---

(48) شرح زروق على الحكم ص : 118.

و«الدنيا» اللذين هما أعدى أعداء المريد السالك، فالنفس مهما اطمأن إليها الإنسان برهة من الزمن وعاود تهذيبها وتطهيرها فإنها سرعان ما تعود إلى اكتساب الرذائل والرعونات من جديد.

ويندرج بحث مكامن النفس ومواطن الشهوة فيها ضمن ما يعرف بعلم عيوب النفس عند الصوفية، ويختص بدراسة أحوال النفس المذمومة ومعالجتها وإصلاحها ورياضتها، ومعرفة دقائق مكرها وخفايا شرها. ولذلك وصف السهروردي هذا العلم بقوله: «وعلم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها من أعز علوم القوم ... والصوفية أقومهم بمعرفة النفس وعلم معرفة أقسام الدنيا ووجود دقائق الهوى وخفايا شهوات النفس وشرهها وشرها»[49].

من هنا تأتي أهمية منظومة أحمد زروق التي شرح من خلالها منظومة أبي عبد الرحمان السلمي (ت 412 هـ) في ذكر عيوب النفس، وقد ذكر فيها أكثر من مائتي عيب تنسب إلى النفس الأمارة بالسوء.

والذي يهمنا بالأساس في هذه المنظومة هو تأكيد زروق على ذكر الدواء والعلاج المناسب لكل عيب باختصار وجيز وهو أمر يبين لنا مدى حرص المؤلف من خلال مؤلفاته على عملية الإصلاح والإحياء وخاصة ما تعلق بالنفوس التي هي مكمن كل داء ومحل كل مداواة وعلاج.

يقول زروق في أول الرجز:

يقول راجي رحمة الغفار	**أحمد نجل أحمد الخضار**
البرنسي الأصل ثم الفاسي	**المشتهر بزروق بين الناس**
الحمد لله الذي قد عرفا	**معايب النفس لأرباب الصفا**
وبعد هذه فصول مجملة	**تهدي لما وراءها محصلة**

(49) السهروردي: عوارف المعارف ص: 26.

لما أتى به الإمام السلمي | في جزئه المحرر المنتظم
قربتها برجز مفيد | للحفظ والتحصيل والتقييد[50]

وقد ذكر زروق من العيوب : الشغل بعيوب الناس والإكثار من الكلام والطمع في الخلق، الذي هو ضد الورع والحرص والحسد وغير ذلك، فيقول مثلا :

من عيبها استحسان ما يرتكبه | وأخذه لكل أمر يعجبه
ونقده لفعل من يخالفه | حتى يرى بفعله يؤالفه
وذاك من غفلة عن ربه | ومن شهود نفسه وعجبه
دواؤه اتهامه لنفسه | وحسن ظنه بكل جنسه[51]

فزروق من خلال هذه الأبيات قد ركز على العيب المتعلق باستحسان النفس لما ترتكبه من نقائص ومساوئ وميلها الشديد لكل ما يعجبها وتتوق إليه. ثم بين سبب ذلك الميل والهوى فذكر أنه بسبب الغفلة عن الله تعالى الموجبة للورع والتقوى، ثم ختم بذكر علاج ذلك ودوائه وهو اتهام النفس وحسن الظن بالناس، إذ كلما استصغر الإنسان قيمة نفسه كلما بدت له حقيرة ذليلة بالمقارنة مع الغير الذي يجب حسن الظن به فسوء الظن بالنفس يقابله حسن الظن بالغير.

ويقول زروق في موضع آخر من رجزه :

من عيبها التكثير من الذنوب | حتى تثير قسوة القلوب
دواؤه كثرة الاستغفار | وتوبة تذهب الإصرار
وصحبة الأخيار والصيام | ثم حضور الذكر والقيام[52]

هنا يرى زروق أن الإكثار من الذنوب التي تحدث قسوة وانزعاجا في القلب يجب علاجه بكثرة الاستغفار والتوبة من الذنوب

(50) أحمد زروق : الانس في شرح عيوب النفس، مخطوط الخزانة العامة بالرباط 684 د ورقة 84 أ.
(51) أحمد زروق : الأنس في شرح عيوب النفس، مخطوط الخزانة العامة بالرباط 684 د ورقة 90 أ.
(52) نفس المصدر، ورقة 90 ب.

توبة نصوحا تقضي على أدنى احتمال للعودة أو الرجوع إلى ارتكاب الذنوب واقتراف الآثام، وهي التوبة التي يرى زروق أنها تتحقق بتحقيق النية وبتصميم العزم على عدم العود لما خرج عنه جملة في الابتداء وتفصيلا في الدوام[53].

ومن وسائل علاج هذا العيب أيضا حسب زروق صحبة الأخيار ومعاشرة الأبرار، إذ في ذلك ما يساعد على ترك الذنوب والمعاصي ويقوي العزيمة على فعل الخيرات وفضائل الأعمال.

ويندرج في نفس السياق صحبة الشيخ، حيث يذهب زروق إلى أنه لا بد للسالك الذي يريد إصلاح نفسه ومداواتها من رعونتها وعيوبها من الاسترشاد بشيخ عارف بالطريق إلى الله فيخضع له خضوعا تاما كي يعرفه بأمراض نفسه وكمائنها فهو له كالطبيب[54].

ولذلك اشترط زروق في شيخ التربية ثلاثة شروط منها : معرفة النفوس وأحوالها الظاهرة والباطنة وما يكتسب به كمالها ونقصها وأسباب دوام ذلك وزواله على وجه من العلم والتجربة[55].

ومن ذلك أيضا (أي من وسائل علاج آفة الإكثار من الذنوب) الإكثار من الصيام، لأنه يحجم اللسان وكافة الجوارح عن كل المساوئ والعيوب ورذائل الأعمال. أما الذكر وقيام الليل فيرى زروق أنهما أفضل علاج لعيوب النفس الميالة إلى ارتكاب الذنوب، فبفضلهما يستطيع المرء أن يشغل نفسه عن التفكير والنزوع نحو الذنوب بالحضور أمام الله والخشية منه واستشعار قدرته تعالى وقوته، ولذلك قال بعض الصوفية : «نفسك إن لم تشغلها في حق

---

(53) إعادة المتوجه المسكين ص : 46.

(54) شرح المباحث الأصلية ص : 163.

(55) عدة المريد ص : 50.

أشغلتك في باطل» وهو ما رامه زروق في بيت آخر من أبيات رجزه عندما تعلق الأمر بعيب اتباع الهوى حيث قال.

دواؤه إيثاره مولاه ... وشغله بكل ما يرضاه
وتهمة النفس على الدوام ... وقهرها في سائر الأيام(56)

بيد أن النفس قد تنفر من الذكر والقيام وتقنط من ذلك فيرى زروق أن علاج ذلك يكمن في تعمد الأسباب المذكرة والأمور المقوية منها : وجود الخلوة مع الفراغ وإن بلا ذكر ثم زيارة المقابر خليا وإن بلا فكر، ولزوم الاستغفار وإن بلا حضور ... فإن أبت عن ذلك وامتنعت من سلوك تلك المسالك المصلحة والمقوية، فإن زروقا ينبه إلى أن ذلك راجع إما لثقل الأمر عليها أو وجود شغل بالدنيا : «واعلم أن الأول آية الغباء والخذلان ودليل ضعف اليقين والإيمان والثاني غلبة الهوى عليك والشغف بما هو قائم لديك. فلك في الأول علاجان : أحدهما التحامل على الأمور المذكورة وإشغال النفس بالأمور المشكورة من غير التفات لفائدة هذا العمل ولإكماله ولا نظر لكثرته ولا استقلاله...».

الثاني : تكرار العقائد المجردة عن البرهان الواضحة التبيان، درسا وتلاوة حتى تتمكن صورتها في النفس ... فبذلك تنتعش القوى ويظهر من الحقيقة ما يندفع به الهوى»(57).

هكذا إذن يتبين لنا مدى حرص أحمد زروق على ذكر وسائل مداواة النفوس وهي الوسائل التي عبر عنها تارة «بالدواء» الكفيل بمحو عيوب النفس كما في رجزه الآنف الذكر وتارة «بالعلاج» كما في كتابه «إعانة المتوجه المسكين» وغيره من الكتب. ولا شك أن الدواء والعلاج هما مظهران من مظاهر الإصلاح، فآراء زروق

(56) الأنس في شرح عيوب النفس ص : 192.
(57) الإعانة ص : 41.

المختلفة في هذا المجال هي إذن آراء إصلاحية ابتغى من خلالها تقويم الاعوجاج الحاصل لدى بعض المريدين السالكين الذين تنتاب نفوسهم فترات من الزيغ والميل نحو الهوى، وهي فترات تحصل لكل واحد في حياته، لذلك ينبه زروق على ضرورة الحرص على مراقبة النفس التي بين جنبي الإنسان وعدم الرضا عنها أو الثقة بها، لأن العيوب كلما تمكنت من النفس صعب مجاهدتها ومقاومتها وإصلاحها.

ويبين لنا أن مجاهدة السالك لنفسه بإلزامه الطاعة أمر شاق للغاية لما في النفس الأمارة من ميل قوي ظاهر إلى المعصية.

ومجاهدة النفس عند زروق هي أحسن علاج ودواء للتمكن من مقاومة عيوب النفس، ولذلك يقول في شرح حكمة ابن عطاء الله : «لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين» : «ميادين النفوس مجالاتها التي تتردد فيها ومدارها على ثلاثة أمور : طلب الحظوظ بالغفلة، واتباع الوهم من غير تحقيق، وصريح الدعوى من غير حقيقة، فنفي الغفلة بالتقوى ثم بالاستقامة، ونفي الأوهام بالتصبر والاتباع، ونفي الدعاوي بالمعرفة والتحقق. ولكل منها سير يخصه، فالسير في الغفلة الأولى بالحذر والإشفاق، ونتيجتها الورع والتحفظ. والسير في الثانية بالعلم والاستبصار، ونتيجتها نفي الغلط بالتحقيق والتحفظ في التوسيع والتطبيق، والسير في الثالثة بالانحياش إلى الحق والفرار من الخلق. ثم لا تبالي في أيها وقعت ما لم تهمل الأخرى. فإن كل واحدة منها تدعو لباقيها، وإهمال واحدة خلل في التي تليها والله أعلم»[58].

هكذا إذن يبسط لنا زروق سبل مجاهدة النفوس ومقاومة عيوبها، وهي سبل متنوعة تنم عن مدى قدرة المؤلف على استبطان أدوات

(58) شروح زروق على الحكم ص : 416-417.

العلاج وإمكانيات الإصلاح، إذ بإصلاح النفوس ومداواة عيوبها يتمكن المريد السالك من الارتقاء إلى أعلى المقامات واكتساب أفضل الأحوال.

ثانيا : إصلاح القلوب :

يعتبر القلب عند الصوفية محل «نور الكشف» والمعرفة وهو عند كثير منهم مرتبة أعلى من مرتبة النفس[59]، فهي مرتبة أدق وأصفى، فإذا كانت النفس لعامة الناس فإن القلب يختص بأصحاب النفوس الزكية، فزروق يميل إلى اعتبار النفس والروح والقلب شيئا واحدا بالرغم من اختلاف مراتبها حسب ترقي النفس وصعودها في مدارج الكمال.

فمن علامات ترقي النفس إلى مرتبة القلب، انقطاع اغترار هذه النفس بالحظوظ الدنيوية على اختلافها، فإذا ترقت نفس السالك إلى مرتبة القلب وجب عليه أن يحاذر من معاودة نفسه الأمارة بالسوء، وذلك لأن حلاوة الهوى إنما تتمكن من القلب بثلاثة أمور[60] : الرضا عن النفس، والغفلة عنها، والاسترسال مع مرادها. وأخطر ذلك كله أن يتمكن الهوى فيثمر علما على وفقه فكان موضع الحجة على صاحبه بفتح باب التأويل والجدل الذي هو مفتاح الضلال، قال تعالى: «﴿أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله﴾[61].

ويقرر زروق أن القلب هو أصل الخير أو الشر ومحل النور أو

(59) يذكر الغزالي من معاني الألفاظ المترادفة على النفس أربعة : النفس والقلب والروح والعقل انظر الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس بيروت 1988. ويذهب ابن عجيبة (ت 1224 هـ) في كتابه «معراج التشوف» ص 44 إلى تقسيم خماسي هو : النفس، والقلب، والروح، والسر، والباطن.

(60) شرح زروق على الحكم ص : 358.

(61) سورة الجاثية، الآية 23.

الظلمة، وتبعا لحالة النفس ومدى هيمنتها على القلب نجد أن ثمة ثلاثة أنواع من القلوب[62] :

- قلب حي صحيح فصاحبه ينطق بالحكمة.

- قلب ميت لا يقبل التذكير والتنبيه.

- قلب حي لكنه مريض تتصارع فيه الحياة والموت وهو المقصود بالمداواة.

وبهذا يتبين أن القلب - على الرغم من كونه مرتبة أعلى من مراتب النفس - ليس بأمن في رأي أحمد زروق من أن تصيبه الغفلة وظلمة الخواطر والاتصاف بالعيوب القلبية الشيطانية، غير أنه يفرق بين عيوب النفس وعيوب القلب، فعيوب النفس هي كل ما تعلق بالشهوات الجسمانية أما عيوب القلب فهي ما تعلق بالشهوات القلبية كحب الجاه والرياسة والعز والكبر والحسد والحقد وغير ذلك[63].

ويرى زروق أن دخول العلة على القلب الساذج سهل العلاج بخلاف الذي سقم بعد صحته ورجع بعد عودته فإن علاجه صعب جدا، وذلك لأن الإنسان في هذه الحالة يكون قد تطبع بها بسهولة ويسر فتصبح لديه من العوائد المألوفة التي يجب خرقها والتجرد منها. وهذا النوع من القلوب هو موطن اهتمام زروق في دعوته إلى إصلاح القلوب، وهو أيضا محل اهتمام جل الصوفية الذي أكدوا على ضرورة مراعاة الشيخ وانتباهه لتقلبات قلب مريده وحركاته. وهذا يتم حسب زروق على ثلاث مراحل : ينظر الشيخ أولا بفراسته في حالة المريد لمعرفة إن كان قلبه حيا أو ميتا، ثم يشخص المرض ويحدد الداء، وبعد ذلك يصف له طريق العلاج والدواء[64].

(62) إعانة المتوجه المسكين ص :29.

(63) شرح زروق على الحكم ص : 359.

(64) الإعانة ص : 37.

ويذهب زروق إلى أن القلب لما كان محل عجز البشر لم يكن هناك أعون عليه من دوام اللجوء إلى الله في طهارته أولا ثم في ثباته آخرا، فلذلك كان عليه السلام يكثر من قوله : «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»(65).

ومن قبيل ما يفسد أعمال القلوب المطلوبة نوع من العيوب سماها زروق بالمحارم القلبية ذكر منها (66) :

– الرياء وأصله الطمع ودواؤه الورع.

– العجب وأصله الكبر ودواؤه رؤية المنة لله.

– البخل وأصله خوف الفقر ودواؤه العلم بأن الدنيا زائلة وحالها حائل.

– الغضب وأصله رؤية حق النفس ودواؤه النظر في مقبحاته.

أما منشأ هذه الخصال الذميمة فيلخصها زروق كالتالي :

– الكبر يتولد عنه عدم الإنصاف، وبطر الحق، واحتقار الخلق، والترفع على عبادة الله، واتباع الهوى.

– خوف الفقر يتولد عنه الشح، والحسد، والغضب، والتعدي، والرقة، وأكل مال اليتيم، والربا، وأكل المال بالباطل.

– رؤية النفس والشفقة عليها يتولد عنها الحقد، والمكر، والخديعة.

وقد أشار المؤلف إلى بعض هذه المحارم القلبية عند شرحه لحكمة ابن عطاء الله «لا يخرج الشهوة من القلب إلا خوف مزعج أو شوق مقلق، كما لا يحب العمل المشترك كذلك لا يحب القلب المشترك.

(65) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو 2045/4 رقم الحديث 2654.

(66) الشذرات الذهبية على النصيحة الزروقية ص : 192–193.

العمل المشترك لا يقبله والقلب المشترك لا يقبل عليه»، حيث قال : «من ميزات الخوف المزعج العلم بأن الله لا يحب الهوى ولا يقبل على صاحبه فلذلك قال : كما لا يحب العمل المشترك كذلك لا يحب القلب المشترك. فالعمل المشترك هو الذي يداخله ثلاث أحوال :

أحدها : الرياء وهو العمل على رؤية الخلق والتصنع وهو تحسين العمل والتكلف بالهيئات وغيرها لأجل الخلق، والعجب وهو رؤية النفس في العمل ... والقلب المشترك هو الذي داخله الهوى والأنس بالخلق والاستناد إليهم»(67).

فإصلاح القلوب إذن حسب رأي زروق يتم بمعالجة ومداواة العيوب التي يغلب على الإنسان الاتصاف بها كالكبر والعجب والبخل وغيرها، وعلاجها ليس بالسهل إذ الخوف المزعج والشوق المقلق اللذين أشار إليهما ابن عطاء الله في حكمه ليسا في متناول أي كان، وهذا ما لمح إليه زروق عندما قال : «قد يكون الخوف غير مزعج والشوق غير مقلق فلا يفيدان تركا ولا توجها، وهذا من نوع قوله بعد الوارد يأتي من حضرة قهار لأجل ذلك لا يصادمه شيء إلا دمغه»(68).

المبحث الرابع : إصلاح المجتمع الصوفي : محاربة بدع التصوف وتصحيح أسس الطريقة

ينطلق أحمد زروق في دعوته إلى إصلاح المجتمع وخاصة الصوفي منه إلى الاعتقاد بأن هناك خللا داخيا وانحرافا جوهريا مما أوجب التصحيح والتقويم. وقد عرف تاريخ الإسلام سلسلة من الدعوات الإصلاحية للمجتمع الإسلامي ارتبطت بقضايا متنوعة تمس حياة المسلمين السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية، غير أن

(67) شرح الحكم ص : 360.

(68) المصدر السابق ص : 359.

إصلاح ما تعلق بالجانب الديني من المجتمع يعتبر أمرا نادرا لا يكاد يختص به سوى علماء الصوفية الذين خبروا أمراض وعلل المجتمع الإسلامي على مستوى التدين وممارسة وتطبيق الشعائر الدينية. فالإمام الغزالي (ت 505 هـ) قد اهتم في عصره بإصلاح الجانب الديني من المجتمع في كتابه «إحياء علوم الدين» الذي رام من خلاله إبراز وفضح العيوب والأمراض والعلل التي تميل إليها النفس الإنسانية. وقد قصر نظره على هذا الجانب دون أدنى اكتراث بإصلاح الجانب السياسي حيث كانت الحروب الصليبية على أشدها.

في عصر زروق كان إصلاح المجتمع أمرا صعبا نظرا لما آلت إليه الأوضاع المجتمعية من تدهور وانحطاط تسبب في ظهور كثير من الطوائف الصوفية التي جعلت من شعاراتها البدعية عنوان التميز والظهور مما جعل كثيرا من الناس والأتباع يغترون بذلك فينساقون وراء ذلك عن سذاجة وجهل عميقين.

ولما كان أبرز خلل أحدث شرخا عميقا في كيان الطرق الصوفية هو الظهور بالبدع والمخالفات والحوادث كان هم زروق هو التركيز على هذا الجانب ومحاربته بقوة، وقد كان بحق أكبر مؤهل لذلك في عصره وهو صاحب الاعتقاد الصحيح والتصور الدقيق والمعرفة القويمة والعلم الصحيح. وهذه الصفات والمؤهلات تظهر بجلاء من خلال كتابة «عدة المريد الصادق» الذي يأخذ أيضا إسم : «النهي عن البدع والحوادث».

ومن أجل إبراز جوانب الإصلاح المجتمعي في دعوة زروق سنهتم من خلال هذا المبحث بدراسة مرتكزات محاربة البدع عند زروق وكذا آرائه فيما يخص تصحيح أسس الطريقة.

أولا : محاربة بدع التصوف :

يعتبر مجال محاربة بدع التصوف أبرز مجال اختص به الفكر الصوفي عند أحمد زروق الذي ارتبط اسمه لدى كثير من الناس بالاهتمام بما أحدثه الصوفية من بدع وانحرافات ويقسم زروق البدع إلى ثلاثة أقسام.

- البدع الصريحة وهي ما ثبت من غير أصل شرعي في مقابلة ما ثبت شرعا من واجب أو سنة أو مندوب، كالإكثار من صب الماء في الوضوء - مع اعتقاد ندبه- أو التعمق في التدلك ونحوه، وهذا شر البدع وإن كان لها ألف مستند من الأصول والفروع فلا عبرة به.

- البدع الإضافية وهي التي تحولها الأحوال والنية، كالتبرك بالآثارو والاجتماع للدعوات والأذكار، وهذه غالبة في هذا الزمان.

- البدع الخلافية وهي التي اختلف الناس فيها، فكل إمام فهم من الشريعة أصلا بنى عليه. فلذلك تجد أحدهم ربما قال بسنية ما قال صاحبه بابتداعه، وليس أحدهما بمبتدع لتمسكه بالحق واتباعه.

غير أن زروقا وهو يريد أن يبين مواطن التصحيح من هذه البدع وكيفية تجنبها عمل على تشخيص أنواع البدع وخواصها وأحكامها حتى يكون المريد السالك على بينة من أمرها، إذ أن مقاومة الشيء ومحاربته لا يمكن أن تتم إلا بمعرفته حق المعرفة والإحاطة بحيثياته وأسبابه، من أجل ذلك تحدث المؤلف عن خواص البدعة فذكر أنها ثلاثة :

- أحدها : أنها لا توجد غالبا إلا مقرونة بمحرم صريح أو آيلة إليه أو يكون تابعا لها.

- الثاني أنها لا توجد غالبا إلا في الأمور المستغربة غير المألوفة في الدين وهي في الكيفيات من المندوبات وتوابع الأعمال وما

تميل إليه النفوس وتستحسنه كالذكر والتلاوة والصلاة والصوم بما يدخلون عليها من الكيفيات ونحوها والسلوك ونحو ذلك.

– الثالث : أنها لا توجد غالبا إلا مستندة لوجه من الشريعة أو معنى من الحقيقة يلتبس على قليل العلم فيتحير، أو يسلم، ويتروج على الجاهل فيظنه دينا قيما من حيث لا يعلم، وما غره في ذلك إلا شبهة الأصل، وتسليم من يعتقد فيه العلم والفضل، ولكن لكل شيء ميزان يظهر به الحق من الباطل يعرفه العالم وينفيه الجاهل فيكون ضالا بفعله مضلا بدعوى الخلق إليه غير معذور في أمره لعدم تبصره، إذ الدين مبني على التبصر وبالله التوفيق[69].

وهذا التفصيل لخواص البدعة يبين لنا كيف أن المؤلف خبير ببحث وكشف علل آفة البدعة وما تختص به وسبل معرفتها. ولعل حرصه الشديد على محاربة البدعة بكل أشكالها ومقاومة المبتدعة من الطوائف الصوفية هو الذي حدا به إلى عدم مجاراة فقهاء عصره في تقسيم البدعة إلى أقسام الحكم الشرعي الخمسة، فهو وإن بين وجهة نظرهم في ذلك التقسيم إلا أنه اكتفى بالتأكيد على قسميها الطبيعيين : الحرمة والكراهة وذلك سدا للذريعة ومنعا من توهم متوهم أن البدعة المكروهة لا حرج فيها، وهكذا بين أن الكراهة إنما تتعلق بالعمل بها وأما أصل إحداثها فحرام. وفي نفس السياق تحدث المؤلف عن الأسباب التي تدعو الى الابتداع في الطريق الصوفي فذكر منها ما يلي :

1 – نقص الإيمان لعدم العلم بحرمة الشارع وفقد نور الإيمان الهادي إلى اتباع الرسول عليه السلام.

2 – الجهل بأصول الطريقة واعتقاد أن الشريعة خلاف الحقيقة. وهذا هو الأصل الكبير في ذلك، وهو من مبادئ الزندقة

(69) عدة المريد ص : 5.

ومنه خرجت الطوائف كلها وصار الفروعي الجامد لا يتوقف عن سب الصوفية، والمتصوف لا يتوقف في النفور من العلم وأهله.

3 – حب الرئاسة والظهور، مع الضعف عن أسبابها والقصور فيضطرهم ذلك لإحداث أمور تستميل القلوب لكونها مجبولة على استحسان الغريب مع جهلها بما يشين ويريب[70].

هذه إذن أهم الأسباب التي يرى زروق أنها تؤدي إلى شيوع البدعة والوقوع فيها، ومن خلالها يتضح أن البدعة لا تقع من راسخ في العلم وإنما من جاهل بأصول الطريقة ممن لم يبلغ أهل الشريعة العارفين، ومن غير عارف بمقاصد الشرع مع الاعتقاد بأن الشريعة خلاف الحقيقة. فإذا كانت الشريعة قد جاءت كاملة تامة لا نقص فيها ولا زيادة فيجب أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، واعتبارها اعتبارا كليا في العبادات والعادات، ولا يخرج عنها البتة لأن الخروج عليها مروق من الدين وضلال وعماية.

ومن أجل تحديد البدعة وتمييزها عن غيرها قرر زروق بعض الموازين تعرف بها البدعة فذكر منها ثلاثة :

الأول : أن ينظر في الأمر المحدث مما له مستند شرعي بوجه شامل محيط، فإن كان هذا الأمر مما شهد له معظم الشريعة وأصلها فليس ببدعة وإن كان مما يأباه ذلك بكل وجه فهو باطل وضلال مبتدع.

الثاني : اعتبار قواعد الأيمة وسلف الأمة العاملين بطريق السنة، فما خالفها بكل وجه فلا عبرة به، وما وافق أصولهم فهو حق.

الثالث : اعتبار شواهد الأحكام، وهذا أمر تفصيلي ينقسم إلى

(70) عدة المريد ص : 6.

أقسام الشريعة الستة فكل ما انحاز لأصل بوجه صحيح واضح لا بعد فيه ألحق به، وما لا فهو بدعة[71].

بهذا يظهر إذن أن زروقا لم يقدم على محاربة البدع ومقاومتها إلا بعد تأصيله لضوابط ذلك وتقعيده لقواعد العلم الصحيح الذي يؤهل صاحبه للقيام بمهمة النهي عن البدع والحوادث، إذ ليست المهمة بالأمر السهل، ولعل هذا ما جعل المؤلف يعرف فيما بعد بلقب «محتسب الصوفية». وهو وصف جليل وعظيم لم يظفر به غيره من علماء الإسلام. فإذا كانت مهمة المحتسب هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن احتساب الصوفية والعلماء على أفعالهم يعتبر من نفس القبيل. فيد المحتسب تكون مبسوطة على جميع فئات الناس في المجتمع وكذلك «محتسب الصوفية» فهو إن لم يتوفر على سلطة قوية رادعة فإن في الكتابة وتوظيف القلم في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبدع وعموم المخالفات ما يغني عن سلطة اليد. ولذلك فإن العلماء لما رأوا الشيخ زروقا قد تتبع أفعال وأقوال أتباع الطوائف الصوفية ناقدا لها ووزانا إياها بميزان الشرع مبينا ما صح منها وما بطل حلّوه بتلك التحلية السامية.

ولا ننسى أن المؤلف كان في عصره محل تقدير وتبجيل فقد كان له مقام كبير بين طوائف الصوفية حيث أقروا له بالإمامة، وأثنوا عليه الثناء العاطر، وتلقوا كلامه بالقبول، وسلموا له انتقاده لبعض الطوائف المنحرفة وتنبيهه على كثير من المخالفات والبدع، فكان في ذلك نعم الخبير المدقق المطلع على حقائق الأمور وأسرار الأحوال.

لذلك فإن محاربة بدع الصوفية والتنبيه على أسبابها وخواصها وموازينها، كل ذلك يدخل في سياق محاولة زروق لإصلاح كيان التصوف الشاذلي في نهاية القرن التاسع وإصلاح هذا الجانب

(71) عدة المريد ص : 5.

السلبي من طريق السلوك يعتبر صعبا يستعصي على المشايخ والمربين تقويمه ودرؤه. وأشير هنا إلى أن كثيرا من معالم محاربة زروق لبدع الصوفية قد أثبتها في الدراسة التحليلية لكتاب «عدة المريد الصادق» التي هي عبارة عن ملخص شامل لمجموعة ما تطرق إليه المؤلف من البدع والحوادث في كتابه[72].

ثانيا : تصحيح أسس الطريقة الصوفية :

يهدف زروق من وراء محاولته لإصلاح كيان التصوف في عصره إلى العمل على إعادة بناء واقع صوفي سني يرتكز على أسس سليمة لا يطالها أي انحراف أو اعوجاج أو خروج عن جادة الطريق وسواء السبيل القويم، غير أن طرح مشكلة بدعية كثير من أسس بعض الطرق الصوفية وأهدافها قد جعل المؤلف يتفادى الإشارة إلى طريقة بعينها أو بتحديد أقوام أو أتباع بأسمائهم، وإنما اكتفى بالتعميم إدراكا منه بعدم جدوى التعيين والتحديد، إذ التعميم يعطي أبعادا أوسع وأرحب للآراء والانتقادات المعبر عنها.

يرى أحمد زروق أن جل الطرق الصوفية قد فقدت معاني المجاهدة والعمل الصوفي الأصيل وتخلت عن روح التصوف المشعة والفياضة واهتمت بالمقابل بمجموعة من الشعارات الفارغة التي لاتمت إلى الطريقة الصوفية بصلة.

من ذلك مثلا الاستظهار بالدعوى والتعزز بالطريقة[73]، فيرى زروق أن فقراء وقته قد ابتلوا بأمور منها الاغترار وطلب الباطل بصورة الحق، والكسل الذي منه الإسراع لكل جهة يتوهم فيها الكمال[74]. ويشرح قول ابن البنا السرقسطي :

---

(72) انظر القسم المخصص لدراسة الكتاب المذكور في أطروحة الباحث.

(73) العدة ص : 87.

(74) المصدر نفسه ص : 89.

وحطه الرأس بغير جرم | على أخيه غير فعل القوم
وقد ذكرنا حكم الاستغفار | أعني القيام ليس عرفا جاري

فيقول : هذه الثلاثة يعني أخذ الخلع (أي ما خلعه عنه من اللباس أثناء وجود الأحوال) وحط الرأس والقيام للاستغفار ليس من مطلب الطريقة ولا من موجبات الحقيقة ولا من أحكام الشريعة وإن كان لها وجه من التأويل فتركها أولى والتسليم للعامل بها لازم لمحل الاشتباه[75].

فمثل هذه الشعارات والأعمال الموجبة للإخلال بأصول الطريقة وتعاليم الشريعة، يرى زروق أنها مما تم ابتداعه واختلاقه منسوبا إلى الطريقة، ولذلك يصحح المؤلف هذا الأمر ويذكر أصحابه بفعل السلف الصالح الذين لم يكن لهم اصطلاح مألوف في السلوك. بل كانت الصحبة واللقاء، فكان الأدنى منهم إذا لقي الأعلى استفاد برؤيته أحوالا، وكذلك كان الأمر في عهد الصحابة الذين كانوا ينتفعون برؤيته عليه السلام، وكانت الصحبة عندهم لتعلم الأدب وأخذ العلم. ثم يقول زروق : «فلما غلب الخبط على النفوس والتخليط على القلوب، ظهر متأخرو الصوفية بالاصطلاح بالتربية وترتيب المشيخة على ما هو معلوم من شأنهم ... ثم جروا في ذلك على مقتضى العام والحقيقة، فلم يدخلوا على المريد في مقام التقوى الذي هو فعل الواجبات وترك المحرمات سوى أخذ العهد ... ولم يدخلوا عليه في مقام الاستقامة وهو حمل النفس على أخلاق القرآن والسنة غير تعريفه بالأصلح له من غير زيادة ولا نقص لاتساع هذا الباب وجهل الإنسان باللائق به ... ثم جاء أقوام حرفوا الأمور وبدلوا الأحكام، وخبطوا خبط أعمى في تراكم الظلام، فضلوا وأضلوا نسأل الله السلامة»[76].

(75) زروق : شرح المباحث الأصلية ص : 233.

(76) عدة المريد ص : 11.

هكذا يبين لنا زروق كيف أن بعض الطوائف الصوفية قد تخلت عن أسس الطريقة القويمة في تربية الأتباع على مبادئ التصوف، وآثرت التعلق بأمور جانبية وأحوال عابرة ترتبت عن تحريف الأصول وتبديل الأحكام.

وقد صنف المؤلف عموم هذه الطوائف فرأى أنها مذاهب وأحزاب منها :

- قوم أخذوا بدقائق التوحيد ومختلف الشطحات وانكبوا على دراسة كتب الحاتمي وابن سبعين وابن الفارض وغيرهم ممن لا يفهمون كلامهم ولا يتحققون بطرائقهم.

- قوم تعلقوا بعلوم الأحوال والمقامات وموارد الحقائق فرأوا أن ليس وراء ذلك مطلب فاحتقروا العباد والزهاد، بل إنهم فهموا كلام الأيمة واستوعبوه ثم ادعوه حالا لأنفسهم.

- قوم ادعوا الفناء والتصرف بغير اختيار فانبسطوا في المحرمات وربما جرى على لسانهم كلام في الحق يشبه الحقائق فكان سببا في الاغترار به.

- قوم ظهروا بالجذب وتصرف المجانين حتى صار الجذب لهم سجية بحكم العادة فلم يقدروا على الاستقامة في التصرف وثقل عليهم الرجوع إلى المألوفات.

- قوم آثروا المصالح العامة وتتبعوا الفضائل فجنحوا للإطعام واستلاب العوام وغير ذلك مما دعاهم إلى الخروج عن الحق واضطرهم إلى الرئاسة والاستظهار[77].

وقد كان زروق –وهو يستعرض مختلف مذاهب القوم في الخروج عن مرتكزات وأسس الطريق الصوفي الصحيح– حريصا

(77) عدة المريد ص : 11-15.

على تصحيح المفاهيم وتقويم الاعتقادات وإصلاح دعائم الطريقة وأسس الحقيقة. فيقول مثلا تعقيبا على الصنف الذي آثر المصالح العامة وتتبع الفضائل «ثم حسب الفقير في هذه الأزمنة، من المصالح العامة لقمة يأكلها أو يسد بها خلة محتاج على قدر إمكانه، فإن مدّ يده لأكثر من ذلك أخذا أو عطاء فقد أهلك نفسه، ومسألة يفيدها إن كان عالما أو يستفيدها إن كان جاهلا وظن السلامة في ذلك، وشفاعة في مهم حيث يقبل في ذلك ويكون مبتلى به وإلا كان متكلفا فإن الزمان فاسد والناس لا يريحون ولا يتركون من يريح ... وقد قال رسول الله ﷺ[78] : إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخويصة نفسك»[79].

ولا يتوانى زروق في فضح أعمال القائمين بمهام طريقة صوفية معينة انحرفوا بها عن الطريق القويم، سواء تعلق الأمر بالمشايخ أو المقدمين أو غيرهم من الأصحاب معززا ذلك بأمثلة حية مما حدثه به أناس ثقات ومشهود لهم بالصدق والأمانة، وهي أمثلة تعبر عما آلت إليه الطرق الصوفية من استغلال بشع وانحطاط كبير خاصة عندما يتعلق الأمر بصنف من المشايخ الذين لا هم لهم سوى تحقيق مصالحهم والتحامل على من لا يتبعهم في ذلك ولعن المنكرين عليهم والأخذ بأسباب الدنيا وتعيينها مع إهمال القيام التام بالشعائر والأحكام الدينية وعدم إتقان ذلك. يقول مثلا في محاولة للتنبيه على ما يقوم به بعضهم والسعي إلى تصحيح ذلك وتقويمه : «قلنا لا هداية مع بدعة ولا حقيقة مع تقرير على معصية، لأن ذلك معصية، والمعصية كلها ظلمة، فهي لا تهتدي إلى نور أبدا. ثم الدعوة إلى الله تكون أولا بالوعظ والتذكير وثانيا بالتقوى وثالثا بالاستقامة ومجاهدة النفس ومخالفة الهوى ومجانبة الدنيا وترك الخلائق، وأنتم لا تأتون

(78) رواه أبو داود في سننه 123/4، والإمام الترمذي 323/4، وابن ماجة في سننه 1331/2.

(79) عدة المريد ص : 17.

بشيء من هذا، بل تفطمون المريد عن العلم ولا تعرجون له عن تقوى ولا تدلونه على مخالفة الهوى، ولا تصرفونه عن غيبة ولا أكل حرام ولا تزهدونه في شيء من هذا الحطام، بل ترغبونه في ذلك بأفعالكم، إذ تسبون من لا يتبعكم وتلعنون من ينكر عليكم ولا تتوقفون فيما تقدرون عليه من أسباب الدنيا، بل تأخذونه بأي وجه أمكن من غير مبالاة ... فالواحد منكم لا يعرف حكم الله في وضوئه وصلاته، ولا يطلب أمر الله في متقلباته وحركاته بل الطريق عندكم أن تعلموا ما ترونه من الأمور وتسمونه بصورة الطريقة...»[80].

يلخص لنا زروق بكثير من المرارة والأسى حال الطرق الصوفية بصفة عامة وما أصبحت عليه من مروق عن سبيل الرشاد والهداية وانحراف بين عن جادة الصواب : «ثم لقد تتبعت بفكري الطرق الاصطلاحية الموجودة بأيدي الناس الآن فلم أجد عند أهلها نفحة من فتح ولا نور ولا حقيقة ولا علم ولا ذوق ولا فهم خارج عن القياس الأول إلا لذة نفسانية غالبها من استشعار الرياسة والالتذاذ بالامتياز والاختصاص بالنسبة ونحوها وهذا ما وجدت في صادقهم، فأما غيره فلم أر منه إلا لعبا ولهوا وفخرا وكبرا وتعصبا ... وكل من تأمل ذلك وجده عند مخالطتهم والنظر في أحوالهم»[81].

ويقول أيضا أثناء شرحه لمنظومة ابن البنا السرقسطي : «فلا تكاد تجد إلا من يدعو إلى بدعة وشر ويقول هو عين الطريق، فإذا خولف في ذلك رمى المنكر بالجهل والبعد عن الطريق ونحو ذلك، وربما أخذ في الاستدلال لما يعتقده بالباطل فضل وأضل ...»[82].

وإذا كانت هذه أحوال الطرق الصوفية في عصر زروق فإن مواقف العلماء منها تباينت واختلفت على ثلاثة مذاهب : فهناك من

(80) عدة المريد ص : 19.

(81) نفس المصدر ص : 19-20.

(82) زروق : شرح المباحث الأصلية ص : 135.

ذهب الى التسليم ما دام القوم لم يقعوا في بدع محرّمة، وهناك من رأى الإنكار عليهم بشدة في كل ما أقدموا عليه، وكان هناك من أفتى بأن أمورهم ينظر فيها وأنها تقبل التصحيح والإبطال. وقد ناصر زروق هذا الرأي ووصفه بأنه كلام حق وإنصاف[83]، وهو ما رامه في كتابه «عدة المريد» عندما عقد فصلا مطولا في بيان ما عرفه من طريقهم جملة وتفصيلا حيث قسم ذلك إلى ثلاثة أقسام :

- قسم يجب الوفاء به لحسنه وتحريره.
- قسم يحرم الوفاء به لقبحه وتغييره.
- قسم يتوقف فيه لتراجعه واشتباهه.

إن هذا التقسيم يظهر لنا مدى تثبت زروق وحيطته في إطلاق الأحكام جزافا، فهو يميز ويفرق بين الصحيح والسقيم وبين المقبول والمردود، فعملية التصحيح لا تطال كل أفعال وأعمال القوم، لأنهم بدون شك قائمون ببعض ما يتوجب عليهم من واجبات وفرائض ومندوبات فهي مما يجب الوفاء به، لكن هناك من المخالفات والتغييرات التي تستوجب الإنكار والإبطال ثم التصحيح والتقويم على أساس من الأدلة والحجج والبراهين المبنية على الكتاب والسنة وصريح عمل السلف الصالح.

المبحث الخامس : أمور عامة أنكرها زروق على القوم

وهذه الأمور تتجلى في هجران الصوفية للسنن ؛ وإحداثهم المبتدعات، وهجرانهم للعلم وتلاوة القرآن الكريم والصلاة على النبي ﷺ، واقتصارهم على ذكر كلمة الشهادة دون إتمامها، وهجرانهم ما ورد عن الشارع من الأذكار واستبدالها بأذكار ابتدعوها من عند أنفسهم، كما انتقد زروق طريقتهم في أخذ العهد،

(83) العدة ص : 23.

وأمورا - ابتدعوها بعد أخذ العهد - تتعلق بالشيخ والمشيخة. وفي هذا الصدد قدم نصائح وآراء لإصلاح هذه الأشياء، ومحاربة البدع، والرجوع إلى طريقة السلف الصحيح في السلوك وعلاقة المريد بالشيخ وشروط المشيخة، والتمسك بالسنة وتقديم العلم على غيره وتلاوة القرآن الكريم عما أحدثوه من الأذكار والأحزاب، والتقيد بالأذكار الواردة عن الشارع مطلقة، إلى غير ذلك من الميادين والمجالات التي حاول زروق تنقيتها مما شابها من مبتدعات وانحرافات وهو ما سنتعرض له في هذه المطالب التالية :

المطلب الأول : فيما يخص هجرانهم للعلم، يقول الشيخ زروق في كتابه «عدة المريد» : «أما هجرانهم العلم فمخالف للكتاب والسنة والإجماع للنصوص الناطقة بذلك، من حيث رفع شأن العلم وتفضيل العلماء على غيرهم، وإجماع العلماء على ضرورة العلم بالحكم الشرعي في جميع الأمور فلا يجوز للمرء أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه»[84].

ويصحح زروق انحرافهم هذا ويقول : «وبالجملة : العلم خير كله، لأنه يفيد الكمالات والعمل الصالح يحفظها، فلا يهمله إلا جاهل ولا يقدره إلا عاقل. وانتقاص هذه الطائفة من فضيلة العلم والتعلم هو ما جعل معظم أتباعهم يجهلون أحكام العبادات، وحملهم على نهي أتباعهم عن التعلم وطلب العلم، بحجة أن الله تعالى لا يتخذ وليا جاهلا، وإذا اتخذه علمه، هذه حجة باطلة، وهذا خلط يقعون فيه، ويصحح زروق هذا المفهوم بقوله : فالعلم بالتعلم كما جاء في الحديث، والمقصود بالعلم هنا الأصول والمعارف. أما ما لا يوصل إليه إلا بالمنة وليس بالتعلم فذلك راجع إلى مواهب وحقائق ربانية، فضل الله يوتيه من يشاء ليس لمطلق الناس، ويضيف زروق موجها

---

(84) عدة المريد ص : 22.

لهؤلاء : أن من خاف فوات العمل بعد تحصيل واجب العلم الضروري فهو خير له[85] من التوسع فيما ليس له حاصل ولا وراءه معنى ولا طائل، ولا سيما إن كان لهذا الشخص تحقق في التوجه، وإشراف على الحقيقة فإن إفراد القلب أولى له وأتم في حاله.

أما هجرانهم تلاوة القرآن فقد حاول الشيخ زروق أن يقدم علاجا لهذه الظاهرة التي اعتبرها من أكبر أسباب البغي والبطلان، خاصة عندما يبلغ الأمر ببعضهم إلى اعتقاد ارتفاع خاصية القرآن وفضله وفائدته بموت الرسول ﷺ، أو قولهم : بأن تلاوة القرآن تعين على إفادة الأحكام لا إفادة الأسرار والفتوحات الإلهية، وقال : «هذا كفر وطغيان» وقد رد زروق على دعاوى هؤلاء بمجموعة من النصوص القرآنية التي تنص على فضائل القرآن الكريم، وفوائد آياته وأحكامه. ويرى أنهم باطلاعهم عليها سيرجعون عن غيهم هذا واعتقادهم الباطل، فقال : ويكفي للرد عليهم والطعن في نحورهم قوله تعالى : ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا﴾[86]، وقوله عز وجل ﴿يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا، وما يضل به إلا الفاسقين﴾[87]، وقوله تعالى : ﴿الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد﴾[88]، قال زروق : جعل الذكر فرع التلاوة والهداية مسببة عنها، وكذلك قوله تعالى : ﴿الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون﴾[89]، جعل فيها الذكر مفيدا للتأثير والتلاوة مفيدة في زيادة الإيمان وهو أقوى[90].

(85) عدة المريد ص : 23.

(86) سورة الإسراء الآية : 82.

(87) سورة البقرة الآية : 26.

(88) سورة الرعد الآية : 33.

(89) سورة الأنفال الآية : 2.

(90) عدة المريد ص : 24.

فهذه الآيات وأمثالها وما أكثرها في القرآن الكريم اعتبرها زروق علاجا لهذا المفهوم السيء، وتقويما لهذا الانحراف وهذا الاعتقاد الفاسد، ولذلك عقب كلامه بقوله : وإذا لم يكن كلام رب العالمين محلا للفتح والتمكين، فأي كلام أولى به، وأحق في الدين ؟ أهذيان المبطلين وشقاشق الملحدين، وخزعبلات اللاعبين، وتحريفات المارقين، وطرائق الخارجين عن سنن المهتدين الذين اعتمدوا مجرد الباطن فوقعوا في شر وباطل ؟ ثم قال : «وإذا كانت الجلود منه تقشعر والقلوب تلين، والذكر إنما ينشأ عن ذلك، وهو فرع الخشية الدالة على صحة العلم بالله فكيف بما يترتب على ذلك ؟ أيصح مشروط بدون شرطه ؟ أو نهاية بدون بداية ؟ لكن فقدان نور الإيمان وانعدام حقائق الإيقان[91] موجب لأكثر من هذا ﴿ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾. وختم زروق ردوده على القوم وآراءه الإصلاحية في هذه المسألة باستشهاده بكلام الشيخ سيدي أبي مدين (ت 594 هـ) حيث قال : «لا يكون المريد مريدا حتى يجد في القرآن كل ما يريد» هذا شأن المريد فكيف بالعارف ؟

وأما هجرانهم الصلاة على رسول الله ﷺ فيعتبر زروق ذلك من أبرز أسباب الحرمان، أو عاملا من عوامل ضعف الإيمان، ولذلك أنكر عليهم ذلك وقدم لهم نصائح لتفادي هذا الانحراف، أبرزها النص القرآني الصريح في الحث على الصلاة على رسول الله ﷺ، وهو عمل بدأ الله فيه بنفسه، وثنى بملائكته، وخاطب به جميع المومنين والمسلمين، فقال جل وعلا ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبيء يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾[92]. هذا بالإضافة إلى نصوص حديثية كثيرة استشهد بها الشيخ زروق

(91) عدة المريد ص : 25.

(92) سورة الأحزاب الآية : 56.

للاحتجاج بها عليهم وإرشادهم وتوجيههم كحديث أبيّ (ض) لما قال لرسول الله ﷺ «كم أجعل لك من صلاتي» وفي الأخير، لما قال له «أجعل لك صلاتي كلها» قال له عليه السلام : «إذن تكفى همك ويغفر ذنبك» كما عند النسائي ؛ وأن من صلى على النبي ﷺ مرة واحدة صلى الله عليه بها عشرا كما في مسند الإمام أحمد.

ولهذا يقول زروق : قال العلماء : «هذه الخاصية لا توجد في عمل سواها، فقد ورد أن كل الأعمال فيه مقبول ومردود إلا الصلاة على النبي ﷺ[93]. ويواصل زروق التأكيد على أهمية الصلاة على رسول الله ﷺوالحث عليها ويقول : «وقد أمر سبحانه بتعزيزه وتوقيره مقرونا بتسبيحه سبحانه وتعالى، فدل على عظم ذلك» ويزيد ويؤكد ما قدمه من نصائح وإرشادات بأن الصلاة عليه عليه السلام «هي مطالب العقلاء فضلا عن المريدين. فإلى أين يعدلون عنها ؟ والله لا يعدل عنها إلا مخذول لا عبرة به ولا همة له».

ثم ساق الشيخ زروق وصية شيخه «الحضرمي» إياه التي كتب له بها يو وداعه الأول قائلا : «وعليك بدوام الذكر وكثرة الصلاة على رسول الله ﷺ فهي سلم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى إذا لم يلق الطالب شيخا مرشدا» كما ذكر بأن الطريقة الشاذلية قائمة في أساسها على جملة مباديء وأسس أبرزها الصلاة على رسول الله ﷺ.

وهذه المباديء والأسس المشتملة على الصلاة عليه -عليه السلام- تعتبر طريقا جليلا واضح الأنوار والبراهين والفائدة. وسر ذلك -يقول زروق-أنها «تنزلت في حقنا منزلة السجود لآدم، لأنها عبودية تعلقت صورتها بواسطة، فمن آثرها كان محققا في العبودية ممكنا في القربة، ومن أباها كان شبيها بإبليس في إبائه، وإن كان لا

(93) عدة المريد ص : 25.

يبلغ رتبة الشيطان لاختلاف قصده، فله فيه نسبة فافهم. وأخيرا ختم كلامه بقوله : إذا لم تكن الصلاة على حبيب الله ﷺ هداية وفتحا ونوارا فأي شيء يكون ؟[94].

المطلب الثاني : أنكر الشيخ زروق على طائفة من الصوفية هجرانهم ما ورد عن الشارع من الأذكار، واستبدالها بغيرها، كاستبدالهم التسبيح والتحميد والتهليل والتكبير الوارد عن الشارع بالغداة والعشي بأذكار أخرى عندهم، وتقيدهم في الدعاء بنوع مخصوص غير وارد عن الشارع أيضا، وتقيدهم في الصلاة بسور معينة في محل ورد فيه الإطلاق عن الشارع، فقام بالرد على هذه الطوائف المبتدعة، وبين أن الإصلاح هو وضع كل شيء في محله كما ورد عن الشارع لا يجوز أن نتعداه، لأن الصواب في الاتباع لا في الابتداع.

فقال زروق : أما هجرانهم ما ورد عن الشارع من الأذكار، واستبدالها بغيرها. فمن ذلك التسبيح بالغداة والعشي، فقد ورد التحضيض عليه بنص القرآن والسنة المطهرة، وصحت أذكار بعد الصلاة فبدلوها وغيروها. فمن ذلك معقبات الصلاة الواردة بعد الصلاة من التسبيح والتحميد والتكبير ثلاثا وثلاثين والختم بلا إله إلا الله وحده لا شريك له، وغيرها من الأذكار الواردة شرعا، والأدعية المنصوصة عن الشارع حقا، فبدلوا كل ذلك بأذكار عندهم استنبطوها، لم يرد منها شيء في نصوص الشريعة إلا آية الكرسي ونحوها فيما أظن، فكان ذلك منهم ابتداعا صريحا بالاستدلال المذكور لا بغيره، لأن الترك في ذلك من باب إهمال الأولى، لا عتب على أحد فيه، لكن لما استبدلوه، صار بدعة من حيث إثبات ما أثبتوه في محل ما أثبت الشارع فيه خلافه[95]. ثم قام الشيخ زروق بالرد

(94) العدة ص : 26.

(95) عدة المريد 31.

عليهم فيما زعموا أن ما استبدلوه وأتوا به أعظم خاصية وأكبر أثرا وقال بأن الأولى التقيد بما ورد عن الشارع ووضع كل في محله، وإلا فيعتبر هذا ابتداعا صريحا منهم. أما ما احتجوا به فيرد عليهم بأن العلماء قد نصوا على أن الذكر المقيد أفضل في محله من المطلق، والذكر المطلق أفضل في محله من المقيد لقصد الشارع بالتخصيص الخاص. واستدل الشيخ زروق في انتقاداته هذه وفي دعوته الإصلاحية بأنه ورد عن بعض العلماء الأجلاء أنهم سئلوا عن ذلك فأفتوا بوجوب لزوم كل ذكر في وقته، وبالصيغ المأثورة عن الشارع، إذ لا ينبغي أن يتعدى بشيء محله، فإن لكل شيء محله، ولكل شيء وجها[96].

ودعا الشيخ زروق إلى إصلاح وترك ما ابتدعوه من المبالغة في الدعاء، وتقيدهم بدعاء غير وارد عن الشارع فقال: «أما تقييدهم في الدعاء بنوع مخصوص غير وارد عن الشارع وإن كان واضح المعنى صحيح المبنى، فقد نهى عن ذلك الأيمة وكره العلماء رحمهم الله الاقتصار على دعاء خاص في الصلاة وغيرها، أما الاعتداء في الدعاء فقد نهى عنه رسول الله ﷺ وقال تعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين﴾[97]. كما ساق الشيخ زروق لدعم ما يدعو إليه من الإصلاح فيما يخص الاعتداء في الدعاء حديث الصحابي الجليل عبد الله بن مغفل (ض): «أنه سمع ولده يقول: «اللهم إني أسألك الجنة وحورها وقصورها وكذا وكذا، وأعوذ بك من النار وسلاسلها وأغلالها وكذا وكذا، فنهاه وقال له: إنه من الاعتداء في الدعاء، ولكن اسأل الله الجنة واستعذ به من النار، فإن أعطاك الجنة أعطاك ما فيها، وإذا أعاذك من النار أعاذك مما فيها» والحديث رواه زروق بمعناه وأخرجه أبو داود في الطهارة

(96) عدة المريد 32.

(97) سورة الأعراف الآية 55.

بلفظ آخر. وبالجملة -يقول زروق - فقد نهى العلماء عن الاعتداء في الدعاء، والتكلف في إحداث صيغ وأنواع خاصة من الأدعية، وأفضل الدعاء ما كان عن حضور واضطرار، ولاحضور مع تكلف ولا اضطرار مع تقيد، أما السجع في الدعاء فمنهي عنه أيضا وفسره بعضهم بأنه من الاعتداء في الدعاء. أما التقييد في الدعاء -يقول زروق- فلم يرد عن أحد من السلف. نعم الإيثار لدعاء واحد معين، والإكثار منه بحسب الحاجة لا يقدح، ودعاء المرء بما يفتح له أو يفتح لغيره جائز شرعا إن صح مبناه واتضح معناه[98].

ومن آراء الشيخ زروق الإصلاحية أنه انتقد على طوائف من الصوفية تقييدهم القراءة في الصلاة بحيث لا يقرأون إلا بسور مخصوصة في كل صلاة مفروضة مع الاقتصار على سورة الإخلاص في الركعة الثانية. فهذا العمل يعتبر كذلك من الأمور المتبدعة، لأن السنة قد جاءت بالإطلاق، ولا شك أن التعلق بذلك يعتبر قبيحا من عدة وجوه : منها ابتداع واختلاق ما لم يرد عن الرسول ﷺ، ومنها تفويت مقاصد التلاوة في الصلاة الذي هوالتفهم والتدبر، ومنها الإخلال بما جاء في السنة من التطويل في مواضع والاختصار في مواضع، إذ السنة في الصبح والظهر كما يرشدهم زروق طوال المفصل، وأنتم هجرتموه بمداومتكم على قراءة «والشمس وضحاها» في الصبح، و«إذا زلزلت» في صلاة الظهر. كما أن السنة في العصر والعشاء أواسطه وأنتم تركتموه بقراءتكم أبدا «لإيلاف قريش» في العصر «وإنا أنزلناه» في العشاء.

أما ما يفعله هؤلاء من الاقتصار على قراءة سورة الإخلاص في الركعة الثالثة دائما تعلقا بحديث الصحابي الذي صرح لرسول الله ﷺ بأنه يحبها، وبشره عليه السلام بالجنة، فإن الشيخ زروقا يردهم

---

(98) عدة المريد ص 33.

إلى الصـواب بنصـائحـه وتقـيـده بـالسنة، بأن هذا الصـحـابي هو صاحب حال فيها، يسلم له ولا يقتدى به، ولو كان للاقتداء به محل، لكان السلف أولى به، ولم يرد عن أحد منهم التزامه بها. ثم يضيف زروق ويقول مرشدا إياهـم : بأن حالهم يختلف عن حال الصحابي من خمسة أوجه :

أولا : إنه لم يخص بها ركعة من الركعات، وأنتم تقيدونها بالثانية.

ثانيـا :إنه كان يضيفها إلى غيرها فيأتي بسنة الصلاة من تطويل أو تقصير ثم يزيدها بخلاف ما تفعلونه أنتم.

ثالثا : لم يتعرض بها لإشاعة، ولا أمر بها أحدا بل أخذها في نفسه. وهذا خلاف ما أنتم عليه.

رابعـا : إنه استند في فعله لغلبة الحال كما تقدم وأنتم لا حال لكم فيها.

خامسا : إن القوم لما عذلوه عاد إلى الإنصاف، وأقره الشارع لما تبين عذره.

وساق الشيخ زروق في معرض إصلاحه وإرشاداته شبه القوم فيما آثروه أو هجروه مما تقدم ذكره، فحكى عن بعضهم أن ما سبق الحديث عنه من تقييدهم الصلاة بقراءة سور معينة، قد دفعهم إليه إيمانهم بحسن مناسبة تطبيق بعض حركات الفلك فأتوا لكل وقت بما يناسبه، فأنكر عليهم ذلك بأن هذا شيء يشبه الفلسفة. وذكر زروق أن من شبه القوم قد يقول بعضهم إن الرسول ﷺ قد كان يصلي صبح يوم الجمعة "بالسجدة" و"هل أتى"، وصلاة الجمعة "بالجمعة" و"الغاشية"، والعيد "بسبح اسم ربك" و"الشمس"، والخسوف بالأربع الطوال، والفجر "بالكافرون" و"الإخلاص". يجيب الشيخ زروق عن

هذه الشبهة في توجيهه لهم بأن الشارع لا يعترض عليه، ولا يتعدى ما أتى به، فحيث أطلق يتعين الإطلاق وحيث قيد يتعين التقييد، قال تعالى : ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[99]، وقال عليه الصلاة والسلام «ما تركته لكم فهو عفو» أخرجه أبو داود. وهذا ليس من المتروك بل حمله الإمام مالك على الإيثار والإكثار لا على التقييد، وقد نص العلماء على أنه لا يجوز لأحد أن يتعبد بمثل صلاة العيد ولا الخسوف ونحوه[100].

أما شبهة القوم في التقييد بالدعاء ونحوه من الأذكار، فعمدتهم في ذلك ترك المألوفات وطلب التأثير بوجود المستغربات. وقد صحح زروق هذا المفهوم الخاطئ بأن ذلك يعتبر توهما باطلا من ثلاثة أوجه:

أولا : إن العادة جارية بإلف المستغربات عند تكراره حتى يصير في معد المألوفات، فلا يبقى له أثر غير استشعار الاختصاص، وهو مضر بصاحبه إذ يثير له رؤية نفسه.

ثانيا : إن التأثير الحقيقي هو الذي ينتج حالا أو علما على وفق الحق والبصيرة، وقد عرف أن الاصطلاح في العبادة لا يثير شيئا من ذلك.

ثالثا : إن وازع الحقيقة لا يتوقف على نمط واحد، والتقييد بالكيفيات لا يؤدي إلى بلوغ الحقيقة، إذ في ذلك حرمان من وجوه المعارف الإيمانية، ومراتب الحقائق العرفانية[101].

ومن الأمراض المعنوية المزمنة عند القوم والتي عالجها الشيخ زروق بنصائحه وآرائه الإصلاحية، بعدما انتقدها عليهم، ترك قضاء

(99) سورة الحشر الآية 7. وانظر عدة المريد ص : 33.

(100) العدة 37.

(101) نفس المرجع 35.

الفوائت وتفويت الصلاة أثناء الاشتغال بأحوال الفقراء، وهذان الأمران اعتبرهما زروق مصيبتين عظيمتين. وذلك لأن قضاء الفوائت يعتبر أول الواجبات بعد التوبة، وإن كان بعض الفقهاء قد قال بسقوطها بناء على تكفير تارك الصلاة، وهو مذهب بعيد لا يصح الأخذ به لعدم تحقيقه من علمائه. أما النوافل كما يقول زروق فلا تسد مسد الفرض حتى لا يغتر هؤلاء الصوفية، وقد أنكر مالك على من يرى ذلك. إذن فعليهم أن يبادروا إلى قضاء الفوائت.

«وشأن الفقير الصادق إنما هو الأخذ بالأوثق، وحمل النفس على الأشق، إلا في محل ضرورة، أو أمر لابد منه من الترخص لندب من الشارع ونحوه»[102].

أما تفويت الصلاة من أجل خدمة الإخوان فاعتقاد فاسد يجب علاجه، ولذلك وجه إليهم الشيخ زروق نصائحه ألا يفعلوا، لأن تفويت الصلاة للخدمة حرام إجماعا ولم يقل به أحد، فلا بارك الله في شغل شغل عن الصلاة لأنها عماد الدين، وأصل كل خير وتمكين، استشهد زروق في انتقاده إياهم وإرشادهم بجملة من النصوص وموقف الأيمة فقال : «ولقد اختلف العلماء في تعارض الوقوف بعرفة وصلاة العشاء أيهما يقدم ؟ وإن كانت السنة تأخير العشاء إلى المزدلفة، لقوة الواجبين، فما ظنك بغيره كخدمة الفقراء. فهذا أبو حفص الحداد كان إذا سمع النداء وقد رفع المطرقة ألقاها من خلفه خشية أن يعمل شيئا قبل إجابة داعي الحق، ولقد كتب عمر (ض) إلى عماله «إن أهم أمركم عندي الصلاة فمن حفظها وحافظ عليها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع»[103]. وقال بعض السلف في قوله تعالى ﴿فخلف من بعده خلف أضاعوا الصلاة﴾[104] يعني أخروها

(102) العدة 35.

(103) الموطأ 65/1.

(104) سورة مريم الآية : 59.

عن وقتها إذ لو تركوها بالمرة لكان كفرا وفي الأخير ختم زروق كلامه بقوله : « وبالجملة فهذه مسألة بينة الغي، ظاهرة الباطل، فلا يعمل بها إلا جاهل، ولا يقر عليها إلا مضل، ولا يامر بها إلا من لا خير فيه»[105].

كما أن زروقا ينتقد القوم فيما يخص الاستئذان، ويقدم آراء ونصائح توافق ما جاءت به السنة ومنهاج الشرع، لا سيما في الواجبات والضروريات الدينية والدنيوية التي خالفوا فيها الدين، وابتكروا بدعا وانحرافات ما أنزل الله بها من سلطان[106].

فهذه الطوائف انبرى الشيخ زروق لانتقادها في كثير من أحوالها وأفعالها، فيما يخص الاستئذان المخالف للشرع، وقدم لهم إرشادات وتوجيهات تردهم إلى الصواب. لأن هذه الطوائف قد أخذت بالاستئذان في الواجبات والضروريات الدينية والدنيوية، مع إلزام المريدين بذلك، وهم يسوغون ذلك بكون المريد السالك لا يمكنه أن يحرك ساكنا إلا بإذن شيخه فهو كالميت في يد الغاسل، جمعا للقلب وتأديبا للنفس.

لكن الشيخ زروقا يرى أن إجراء الاستئذان في الواجبات والضروريات مخالف للشرع ويعتبره ضلالا من وجوه ثلاثة [107] :

الأول : كونه مخالفا للسنة، فالصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا يستشيرونه عليه السلام إلا في الأمور المتجردة الوقوع لا اللازمة بكل حال، مع أن بعضهم كان لا يفارقه بحال، ومع ذلك لم يثبت عنهم شيء من ذلك، بل ثبت عنهم خلافه، كحديث جابر رضي الله عنه في التزويج وعبد الرحمان بن عوف إذ رأى عليه أثر صفرة

(105) العدة 35.

(106) نفس المرجع 35.

(107) العدة 36.

وسأله هل تزوجت ؟ إلى غير ذلك. وهم كانوا أعظم الناس احتراما له عليه الصلاة والسلام وأقواهم أدبا في حقه ﷺ.

فإن قال هؤلاء بأن الآداب أمور عاديات، والعاديات جارية بحسب عرف كل قوم، رد زروق عليهم في كتابه «عدة المريد» إن صح كونها عادية دخلها الابتداع من حيث إضافتها للدين باشتراكها في الديانة مع ما يجري من الخلاف في العاديات هل يدخلها الابتداع أم لا ؟ وقد مر أنه لا ينبغي أن يختلف فيما رسم من ذلك برسم الديانة(108).

الثاني : إن الاستئذان في الواجب إما أن يكون مع العزم على الموافقة فيكون معصية، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا يمكن أن يكون ذلك تقربا إلى الله وابتغاء مرضاته، وإما أن يكون مع العزم على المخالفة، فيكون الاستئذان مقرونا بالكذب فيجتمع الكذب والعصيان وهما محرمان.

الثالث : إن هذا الأمر يتضمن تضييع واجب أو مندوب محقق كإخراج الصلاة عن وقتها المختار، وتضييقه أو تفويت أوله، أو فضل الجماعة وكلها شر(109).

ثم إن الشيخ زروقا، أنكر على القوم استبدالهم اللفظ الوارد في الاستئذان وهو «السلام عليكم» بالتسبيح وهو يرى أن العلاج لهذا هو الرجوع إلى السنة، وإن كان التسبيح ذكرا فالخير كله في الاتباع. ثم لم يفت زروقا أن وصف هذه البدعة التي أتوا بها في الاستئذان، وهو أن يقف أحدهم بالباب، ثم يقول : سبحان الله مرات، فإن أذن له وإلا رجع، ثم قال : وهذه بدعة صريحة إذ قد أماتت سنة ثابتة عن رسول الله ﷺ، وهي قوله في الاستئذان :

(108) العدة 36.

(109) إحياء علوم الدين 998/4.

«السلام عليكم أأدخل ؟ ثلاثا، فإن أذن له وإلا رجع، ويتمهل في ذلك بينها»[110]، فأبدلوا ذلك بالتسبيح مع اعتقادهم أن ذلك أفضل، لكونه ذكرا. ثم هنا وجه إليهم الشيخ زروق نصحا وإرشادا قائلا : ولا أفضل من العمل بالسنة، ثم لا تأتي البدعة إلا بشر. وقال أيضا : ومنه الإخلال بحرمة التسبيح عند وجود المقابلة بالنقيض، ثم استشهد بجواب امرأة من داخل البيت من استأذن بالتسبيح بكلام شنيع في مقابلة أرفع الأمور وهو التسبيح، بالإضافة إلى مخالفة السنة الثابتة. كما أنكر عليهم زروق فيما أحدثوه من البدع استنادهم في ذلك إلى ما حكاه الزمخشري من وجود حديث في ذلك، فقد رده زروق بحدة بالغة وذلك من وجوه عدة أهمها اعتماد كلام معتزلي ليس بإمام في الحديث وترك أقوال أئمة السنة والجماعة[111].

المطلب الثالث : ينتقد زروق الشيخ والمشيخة، فيعقد فصلا طريفا يتوجه به إلى مدعي المشيخة الذين تبين له عدم صلاحهم وأهليتهم لذلك، فينصح كل واحد منهم بما يلي :

أولا : على الشيخ أن يبين للمريد أنه ليس بشيخ، ولا يصلح لمشيخة، ويدله على من يصلح لذلك، فإن أبى دخل معه على الأخوة الخاصة التي تقتضي وجود النصح، وإسقاط الحق والكلفة، ويعامله بذلك.

ثانيا : أن ينزل مريده منزلة نفسه في الشفقة على دينه ودنياه، فلا يتركه لتساهل في الدين، ولا لتضييق على النفس ولا لتوسيع عليها، بل يكون مرآة له يريه حسنه من سيئه، ويعمل بما يصلح له ويعينه في ذلك بما أمكنه من مال أوجاه أو حال أودعاء أو نصيحة، إذ لا خير في صحبة من لا يرى لك مثل الذي ترى له.

(110) العدة 36.

(111) العدة 36.

ثالثا : أن يرفع عنه كلفته بغاية جهده، فلا يكلفه بما يطيق، لأنه مشغل له عما هو أولى به ولا بما لا يطيق، ولا بما يحار فيه لأنه مشوش له.

رابعا : أن يتتبع جميع حركاته وسكناته بالنظر والبحث، ويكون ذلك بالسؤال عن حاله والالتفات لتقلب حالاته، ولذلك بين العلماء كثيرا من مواصفات الصاحب، وقرروا كيفية الصحبة المفيدة[112].

خامسا : أن يسلك بالمريد طريق الجادة، ويبين له شروط التوبة، وكيفية ملازمة التقوى في حركاته وسكناته، ويأخذه بما تحمله قواه من الاستقامة، كل ذلك من أجل أن يبرأ من عهدة الدعوى وتنتفي عنه الغرة، ويعتق. أنه كما يقول زروق : «متطبت لا طبيب، ومتشيخ لا شيخ، ومتعلم لا معلم، ومعين لا مفيد، وهذه صورة المشيخة»[113].

وإذا كان زروق قد بين من خلال الفصول السابقة كيف أن الطائفة المقصودة بالانتقاد قد خرجت عن طريق الجادة، وسلكت طرقا غريبة غير مشروعة، فإنه لم يترك الأمر دون تصحيح وترشيد، وبيان لطريق الجادة الصحيح الذي يجب سلوكه واتباعه، وهكذا عقد فصلا مطولا لذلك مقررا أن مدار ذلك على أربعة أمور :

أولها : تصحيح التوبة بشروطها المعروفة، وفرائضها المعلومة، والتزام كمالاتها.

ثانيها : تحقيق التقوى باتباع الأوامر والانتهاء عن الزواجر، ويكون ذلك بترك المحرمات المشهورة، وترك الشبهات ومواقعها.

ثالثها : الحرص على الاستقامة في جميع الأحوال باتباع السنة دون تأويل ولا ترخيص ولا تشديد يخرج عن الحق، ومدار ذلك

---

(112) العدة ص : 58.

(113) نفس المرجع ص : 38.

على أربعة أمور : ضبط الأوقاوت، والتحرز من الآفات، والتحصن من التقلبات، والتأدب مع الحالات[114].

أما ضبط الأوقات فيكون بمراعاة كل بما يليق به، فهناك ساعة المناجاة، وساعة المحاسبة، وساعة الفراغ، وساعة الإخوان، وغير ذلك.

أما التحرز من الآفات فيكون بمراقبة الحركات والسكنات، وذلك يقتضي أمورا أربعة : الشكر على النعمة، والصبر على البلية، وشهود المنة على الطاعة، والتوبة والإنابة من المعصية.

أما التحصن في التقلبات فيكون بإبعاد القلب عن المألوفات التي هي أربعة :

الشبع، والنوم، والكلام، والخلطة، فوجب معاملة كل شيء على قدر الحاجة بدون إفراط ولا تفريط، والخير كله في التوسط.

أما التأدب في الحالات فيجري بحسبها، وقد تكلم علماء الصوفية في ذلك بأمور كثيرة، وقرروا في ذلك آدابا متنوعة ساق زروق بعضا منها.

رابعها : رفع الهمة عن الخلائق، وإشخاص القلب للحقائق ومقدمة ذلك كما يقول زروق : «بصيرة نافذة، وأنوار متزايدة، نشأت عن بصيرة مستقيمة وآداب سليمة»[115]، وقد عزز المؤلف ذلك بكثير من أقوال كبار الصوفية، أمثال : الجنيد وأبي الحسن الشاذلي، وهي ترمي جميعها إلى التحذير من الاغترار بالخلق، واعتقاد نفعهم، وذلك إنما يكون بالتزام أصول التحقق في رفع الهمة والتمسك بها.

وإذا كان المؤلف قد أكد على ضرورة سلوك طريق الجادة

(114) نفس المرجع ص : 59.

(115) عدة المريد ص : 61.

والتزامها فإنه قد بين في فصل آخر ما يستعان به على سلوك تلك الطريق من علوم وقواعد وكتب مفيدة. وقد وضح في مستهل ذلك القواعد الأربع التي تدور عليها أصول القوم وهي :

أولا : اتباع السنة بالأدب، وتحقيق ذلك من كتب التوحيد والفقه مثل كتب المحاسبي وابن الحاج وغيرهما.

ثانيا : شهود المنة باستصحاب الشكر، وعليه مدار طريق الشاذلية وتحقيقها في كتب ابن عطاء الله وابن عباد وغيرها.

ثالثا : الإعراض عن الخلق، وعن كل شيء وذلك مثبت في بعض كتب الغزالي، مثل : «منهاج العابدين».

رابعا : إفراد الوجه لله تعالى، وهو مقصود جميع الطرق الصوفية، وعليه مدار كلام الشاذلية، وقد أشبع القول في ذلك ابن عطاء الله، في كتابه «التنوير» الذي طالما أشاد به الصوفية المتأخرون، وأوصوا بمطالعته ومداومة النظر فيه[116]. ويختتم زروق هذا الفصل بالترغيب في قراءة كتب التصوف بصفة عامة، إذ بذلك تتقوى أنوار الإيمان واليقين، وتنمحي رذائل الصفات وعظائم الآفات، وتكتسب العلوم النورانية والفيوضات الربانية.

وفي سياق ذلك يحدثنا زروق عن العلوم النورانية والظلمانية والمتشابهة، فيعرفها بقوله : «يكون ذلك بحسب القصد والفيض والهمة ومقاصد العلوم ومراصدها. فكل علم خبث قصده وخبث القصد به فهو ظلمة، وكل علم حسن القصد به وحسن قصده فهو نور. وكل علم حسن قصده وخبث القصد به كان ظلمة بوجه قصده نورا بعين مقصوده»[117].

---

(116) المصدر السابق ص : 62.

(117) عدة المريد ص : 63.

ثم استطرد المؤلف في الحديث عن العلوم النافعة التي يستعان بها على طاعة الله تعالى فقسمها إلى أربعة :

أولها : علم التوحيد والإيمان، وأقل ما يجزئ منه عقيدة مجردة عن البرهان، وأضر ما فيه الاشتغال بأنواع التأويل المشتت للقلب، المشوش الذهن الموهن للإيمان.

ثانيها : علم الفقه والأركان، وأقل ما يكفي فيه معرفة عقود الأبواب وشروطها، وأضر ما فيه الاشتغال بالخلافيات، وتشتيت الذهن بذلك.

ثالثها : علم التصوف والأحوال، إذ فائدته تحقيق العبودية والنظر في وجه تعظيم الربوبية، ويستعان في ذلك بكتب المحاسبي والغزالي وابن عطاء الله.

أما كتب ابن عربي وابن سبعين وابن الفارض ومن جرى مجراهم فيجب تجنب مطالعتها وعدم الاشتغال بها[118].

رابعها : علم الإيضاح والدلالة والبيان والتحقيق، ومداره على أربعة : العربية لغة ونحوا، والاصطلاحات الحديثية والفقهية وغيرها، وفقه الحديث وعلم التفسير. ثم قرر المؤلف بعد ذلك العلوم التي اشتمل عليها الكتاب والسنة، فعد منها ثمانية : «لكل منها مشرب وحقيقة، وعلى المريد فيها حظ من العبودية لا بد له منها، ونوع من الفتح على حسب ما أهل له»[119].

ثم انتقل زروق ينتقد ما طرأ على متأخري الصوفية من تخليط على القلوب، وتغيير في الأحوال، ويوجه إليهم إرشاداته وتوجيهاته، ويقول : غير أنهم جروا في ذلك على أن لا يدخلوا على المريد في

---

(118) المصدر نفسه ص : 64.

(119) المصدر نفسه ص : 65.

مقام التقوى سوى أخذ العهد بغية التحقق والتوثق في التزامه لخصال التقوى قصدا للتأكيد، كما أنهم لم يدخلوا عليه في مقام الاستقامة غير تعريفه بما يصلح له على جهة الأفضلية، وذلك لتشعب هذا الباب وعدم المعرفة باللائق والأحسن.

وفي مجال مجاهدة النفس ألزموا المريد بما يوصل إليها من أنواع المجاهدات : كالصمت، والخلوة، والعزلة، وإذلال النفس، وغير ذلك، كما ألزموه بإظهار ما عنده حتى يتبين له ما عندهم فيه، ولذلك استقر في الأوساط الصوفية قولهم : بأن المريد يجب أن يكون بين يدي شيخه كالميت بين يدي الغاسل، إمعانا في التزام الأخذ بكل تعليمات وتوجيهات المشايخ للمريدين.

بيد أن مثل هذه الأصول التي يتوجب على كل طريقة أن تتحلى بها لا تكاد تتوفر وتتحقق إلا نادرا، فقد خلف أقوام حرفوا الأصول، وبدلوا الأمور، فساروا يخبطون خبط عشواء، فكان أن ظهرت كثير من الطوائف تعلقت كل واحدة منها بأمر من الأمور أو علم من العلوم، وقد فصل زروق الحديث عن ثلاث طوائف منها، ظهرت في زمانه بأمور مستغربة، منشؤها الجهل والغباوة، وقد عقد للحديث عن كل طائفة منها فصلا مستقلا[120].

أما الطائفة الأولى فقد تعلقت بالعلم وهي ثلاثة أنواع :

النوع الأول : صنف تعلق بدقائق التوحيد، وبعض جوانب الفلسفة الصوفية، مما أثر عن أمثال ابن عربي الحاتمي وابن سبعين وابن الفارض، فانكب هذا الصنف على ترديد كلامهم وشطحاتهم الصوفية دون أدنى فهم لها أو تحقق بها، غايتهم المثلى من ذلك حصول نشوة تذوق فهم ذلك، والاستلذاذ به في نفوسهم، وهذا الصنف إنما يعرف في المشرق أكثر منه في المغرب.

(120) عدة المريد ص : 65.

النوع الثاني : صنف تعلق بعلوم المقامات والأحوال والحقائق الصوفية، ووقفوا عندها معتقدين أنها نهاية كل مطلب وغاية كل حقيقة، وليتهم كانوا لذلك من المتحققين العاملين، فهم اقتصروا على فهم كلام الأيمة في ذلك، فادعوه حالا لأنفسهم، بمجرد أن تذوقوا بعضه، يقول زروق : «ورأيت من هذا النوع آحادا اعتقدهم الناس وأكبوا على اتباعهم، فحرموهم العلم والعمل بما شرطوا لهم من عدم ذلك، وحيروهم في الحقيقة عما هم مطالبون به كما هم مستغنون عنه»[121].

وهنا وجه زروق نصائحه إلى هؤلاء أن يعدلوا عما هم عليه، لا سيما وقد نبه كبار الصوفية عموم السالكين على أن لا يغتروا بالمقامات والواردات، فيركنوا إليها، وعلامة الركون إليها طلب بقائها حال وجودها، وهذا ليس من أدب السلوك في شيء كما قرره ابن عطاء الله السكندري في إحدى حكمه، وشرحه زروق شرحا وافيا.

النوع الثالث : صنف من الناس جمدوا على ما لديهم من العلم الظاهر، وأخذوا في الإنكار على من خالفهم، جاعلين العلم حجة لأنفسهم في كل ما يجري عليهم، وبلغ بهم أمر حسن الظن بأنفسهم أن ارتكبوا بعض المنكرات، وأباحوا المحرمات، وغلطوا في كثير من التأويلات، التي قبلوها واستساغوها دون تمييز بين ما يحتمل وما لا يحتمل التأويل[122].

أما الطائفة الثانية وقد تعلقت بالأحوال، فقد قسمها أحمد زروق إلى ثلاثة أصناف أيضا :

الصنف الأول : طائفة ادعت أنها ترى رجال الغيب، كالخضر عليه السلام وغيره ونسجوا حول ذلك خيالات غريبة وحكايات منكرة،

(121) عدة المريد ص : 12.

(122) عدة المريد ص : 13.

دفعهم إليها إما محض الكذب والاختلاق أو تلبيس الشيطان عليهم. ومعلوم أن شخصية الخضر عليه السلام تشكل في الفكر الصوفي دعامة معظم الحكايات الغيبية، حيث يفتخر بعض أدعياء التصوف بكونهم يستمدون من الخضر بعض الإلهامات، وخوارق العادات، بل بعض الأحكام كما ذهب إليه البعض. وهنا نجد الشيخ زروقا يقدم لهم نصائحه وآراءه الإصلاحية، فيرد على هذا الصنف فيما ذهب إليه من الاعتقاد الشنيع في شأن الخضر عليه السلام فيقرر أن الشريعة الإسلامية ناسخة لكل ما سلف من الشرائع، إلا ما قرر، وهذا أصل في الدين يتعين اعتقاده، ومخالفه كافر إجماعا(123). وقد مثل الشيخ أحمد زروق برجل بلغه أنه كان يقول بأمور فظيعة حيث كان لا يقيم لأحكام القرآن وزنا، ولا لحرمة الشريعة قدرا.

أما الصنف الثاني : من هذه الطائفة فقوم ادعوا الوصول والفناء، والتصرف بغير اختيار. وكأنهم بلغوا المنتهى في المعرفة الصوفية، فيؤدي بهم الاغترار إلى البوح بأمور يظنها الجاهل حقائق غير فانية، فتنفعل لها النفوس الغافلة المستدرجة، اعتقادا منها أنها أحوال ومكاسب ذات نفع وجدوى، وعلى اعتبار أن شيخ الحقيقة يجد أمورا ذوقية لا تعرف بالخبر ولا بالأثر، ويرد عليهم زروق ويرشدهم، وفي نفس الوقت ينبههم ويقول : «وهذا كله جهل محض وضلال، ولو كان الشيخ محقا في حاله، ومغلوبا في تصرفه، فله حكم يخصه، وهو حسن الظن به وتأويل وقائعه بوجه يقبل من غير احتجاج ولا إعانة عليه»(124).

أما الصنف الثالث : فطائفة ظهرت بالجذب واعترته سجية لها، لا تفترق عنه، ومعيارا على بلوغ أعلى المقامات، وبذلك ابتعدت عن طريق الاستقامة واستثقلت الرجوع إلى أحوالها السابقة مغترة

(123) عدة المريد ص : 13.

(124) المصدر السابق ص : 14.

بأحوال المجاذيب وما يجري لهم من أمور تستميل ذوي النفوس الضعيفة، خاصة منهم الجهلة الذين يفضلون هذا الصنف على غيره. بيد أنه يوجد بالمقابل صنف من الناس على العكس من ذلك لا يعتقدون في المجاذيب شيئا، وهم أسلم ممن قبلهم. وأفضل من هذا صنف آخر سلم الأمر فلم ينتقد إلا بحق، ولم يعتقد إلا بحق، ويصر زروق في هذا الصدد على التنبيه والاحتياط من أمر المجاذيب الذين عدهم بعض العلماء فاقدي عقل التكليف، وبالتالي لا يمكن أن يتصور في حقهم الولاية كما يدعون.

طريقة أخذ العهد :

ثم انتقل زروق إلى موضوع أخذ العهد، فرسم لهم الطريقة المثلى في أخذ العهد. وإن أصله حديث عبادة بن الصامت كما سيأتي، وانتقد الطريقة التي ابتكروها في أخذ العهد، وما أحدثوه في ذلك من المبتدعات وخالفوا به الحقيقة والقصد، وهو أمر تشترك فيه طوائف أخرى غير هاته وقد تحدث عن ذلك من عشرة وجوه :

أولا : قيامهم بالرحلة في طلب أخذ العهد على الناس، حرصا منهم على هداية الخلق كما يزعمون وفي ذلك من الابتذال مالا يخفى. «وفي شهرة الشخص كفاية لطالب الخير، ولو انفرد هذا الأمر لكان له وجه ضعيف، لكن بإضافته لغيره صار قبيحا»[125].

ثانيا : حمل الناس على ذلك بشتى الوسائل ولو بالحيلة مع رضاهم بمجرد ذلك ولو كانوا جهلة، وهذا أمر قبيح[126].

ثالثا : إقرار كل واحد على ما هو عليه، من صفات وأفعال حسنة أو قبيحة، تاركين ما هو آكد من إلزام التقوى بترك الغيبة والكذب والخيانة وغيرها من أمور الدين العظيمة.

(125) عدة المريد ص : 41.

(126) نفس المصدر ص : 41.

رابعـا : اعتقادهم أن التوبة لا تصح إلا بمتوب، ولا تكمل إلا بشيخ، وهو أمر خارج عن الحق.

خامسا : اعتقادهم أن الشيخ يغني عن العمل أو أن العمل بعد أخذ العهد لا يصح إلا بشيخ، وهذا أمر فاسد، لأن التوبة لا تحتاج لمتوب، كما أن مجاهدة النفس لا تتوقف على إذن.

سـادسـا :اشتراط بعضهم على مريده اعتقاد العصمة فيه، فيحتكم فيه كما يشاء، يضيق عليه المباحات ولا يؤنبه على المحرمات، ويهمله إن كان ضعيفا ويستخدمه إن كان قويا، موهما المريد من خلال ذلك بأن ما يصدر منه يعتبر فتحا ربانيا(127).

سـابعـا : تحول المريد بعد أخذ العهد إلى مملوك في يد الشيخ يخدمه في كل شيء، ويقيم معه لا روح له ولا مال ولا ولد ولا حول ولا حيلة، ويوهمه أن ذلك من أجل مصلحته وتطهير سره، وأفظع من ذلك الاستحواذ على مال المريد، وقد يوجهه لسؤال الناس، فيجعله يعتقد أن في ذلك صلاحا له من حيث إذلال النفس وقتلها، وإظهار مدى صدقها. ومن هؤلاء من يستغل جاه أو شهرة مريده فيبتغي ما يريد بسبب اشتهاره بمشيخة فلان. «وهذا الأمر وإن لم يشعروا به قصدا فهو كامن في النفوس، وما يظهر من تأويله بوجه الحق، فمن غدرها الناشيء عن العلم المتولد من تمكن الهوى»(128).

ثـامنـا : انتهاج أسلوب غريب في مخاطبة الناس بشكل تنقاد إليه النفوس لغرابته. وفي ذلك خروج عن سنن أيمة السلف الصالح خاصة وأن مثل ذلك يجر أحيانا إلى اعتقاد أمور بينة الضلال والحرمان.

---

(127) عدة المريد ص : 42.

(128) العدة ص : 44.

تاسعا : منع التائب من العلم والعمل سوى ما عندهم من البدع والمحدثات، وهذا ما ترتب عنه حصول استباحة المحرمات وإقرار المنكرات، ويعطي زروق أمثلة مما شاهده من ذلك، كأمر المريدين بمخالفة مذهب مالك في بعض الأمور، وتصريح بعضهم بأن فلانا يرى الله جهرة، وغير ذلك من الأمور الخارجة عن إجماع الأمة.

عاشرا : قوة التعصب المتمثلة في اعتقاد أن صحة الهمة في الشيخ إنما هو في معاداة من عاداه، وموالاة من والاه، وهذا ما أدى إلى المفاخرة والمنازعة واعتداد كل طائفة بشيخها وطريقتها، وتوهم انحصار الحق فيها دون غيرها.

ولما كان موضوع «أخذ العهد» محل انتقاد زروق لهذه الطائفة، كان لابد من بيان لطبيعته وكيفيته وما يتعلق به، وتوجيه نصائحه وإرشاداته وبيان الطريقة المثلى، فبين للقوم أن «أخذ العهد» يرجع أصله إلى الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ... الحديث». وقد أجمعت جميع الطرق الصوفية على اتخاذ الحديث أصلا في أخذ العهد. وانتقد زروق بهذا الصدد بعض الطوائف المبتدعة الذين زعموا أن الطريق مبني على العزم، أما الرخصة فهي للعوام، فساق كثيرا من الأحاديث وأقوال كبار الصوفية التي تفيد أن الإسلام دين يسر وحنيفية سمحة، كما انتقدهم في قولهم : «إن الأجر على قدر المشقة» واعتبره كلاما باطلا، إذ لو كان الأمر كذلك لكان كثير من الأعمال أفضل من الذكر، ومن الإيمان.

أما كيفية أخذ العهد فتختلف بحسب الأحوال ومواقع الأمور[129] وطريقة هذه الجماعة في ذلك أن يصافح الشيخ ثم

(129) المصدر السابق ص : 45.

يأخذه فقير أو مقدم عندهم ليخلو به ويعلمه صورة الطريق، وهذا من حيث صورته أمر لا ضرر فيه إلا من حيث كيفية المصافحة.

ثم استعراض أحمد زروق كيفية أخذ العهد كما هي منقولة عن الشيخ أبي الجمال يوسف العجمي، وأهم ما يميزها هو تلقين الشيخ للمريد حقيقة التوبة وآدابها وشروطها وفرائضها ومكملاتها مع تحذيره إياه من المعاصي والعودة إليها، منبها إياه من خطورة نقض العهد الذي يجر إلى سوء الخاتمة، ثم يضع يده اليمنى فوق باطن يد التائب اليمنى ويعرفه بأنه شريكه في التوبة، إلى غير ذلك من الإجراءات الاصطلاحية التي يرى المؤلف أنها في عمومها حسنة لها مستند من الشرع في صورة البيعة، وختم هذا الفصل بقوله «وبالجملة فهذه الكيفية لا تلزم، وكل أحد ينفق من حاله فيلقي للمريد على قدره، وكل حركة صدرت من غير هوى أفادت الحقيقة والتحقق بخلاف غيرها، وكل ما تضمنه العهد من مباح وغيره فالوفاء به واجب والمحرم حرام والمكروه مكروه»[130].

---

(130) عدة المريد ص : 45.



بحوثٌ تمهيدِيَةٌ

مُقدّمَةٌ إلى

دار الحَديث الحسَنيّة



"اختلاف الحديث" للإمام الشافعي ومنهجه في درء التعارض *

للأستاذ حسن القصاب

التعريف بمختلف الحديث

الاختلاف في اللغة : مصدر لفعل اختلف، والمختلف اسم فاعل، والمختلَف اسم مفعول من اختلف الامران اذا لم يتفقا، وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف، ومنه قوله تعالى ﴿والنخل والزرع مختلفا أكله﴾[1].

والخلاف مصدر خالف مخالفة وخلافا، والخلاف هو شجر الصفصاف، وقد سمي خلافا، لأنه نبت مخالفا لأصله، ويقال تخالف القوم ذهب كل واحد منهم إلى خلاف ما ذهب اليه الآخر، وهو ضد الاتفاق، والإسم الخُلْفُ[2].

أما في الاصطلاح فهو «أن يوجد حديثان متضادان في المعنى بحسب الظاهر، فيجمع بينهما بما ينفي التضاد ... ورفع الاختلاف : أن توجد أحاديث متضادة بحسب المعنى ظاهرا فيجمع بينهما، أو يرجح أحدهما»[2] .

والمختلف قسمان :

الأول : ما يمكن الجمع بينهما، فيتعين المصير إليه، ويجب العمل بهما.

---

* أشرف على هذا البحث الدكتور أحمد اليزيدي.

(1) سورة الأنعام الآية : 141.

(2) انظر : لسان العرب لابن منظور 1240/2 وكذا القاموس المحيط للفيروز أبادي (95/2).

(3) كشاف اصطلاحات الفنون للقاضي التهانوي : (223/2).

والثاني : ما لا يمكن فيه ذلك، وهو ضربان، ما علم أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، وما لا يعلم فيه ذلك، فلابد من الترجيح في الأول والتوقف في الثاني.

فعلم مختلف الحديث - إذن - علم يتناول الحديثين اللذين يبدو في ظاهرهما الاختلاف والتعارض والتضاد فإذا بحثهما العلماء أزالوا تعارضهما من حيث إمكان الجمع بينهما، وذلك ببيان العام والخاص، أو المطلق والمقيد أو ما شابه ذلك، أوببيان الناسخ من المنسوخ وترجيح أحدهما. على أن كثيرا من الناس يختلط عليهم علم مختلف الحديث بمسميات أخرى من جنسه، بينه وبينهما علاقات دقيقة ومنها :

- مشكل الحديث، وهو - عند أهل الحديث - الآثار المروية عن رسـول الله ﷺ وبالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو التثبت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، ويوجد فيها أشياء سقطت معرفتها، والعلم بما فيها عن أكثر الناس.[4]

وبذلك يتبين أن لفظ "المشكل" أعم من لفظ "المختلف" فكل مختلف فيه اختلاط وتداخل والتباس نتيجة التعارض بين الشيئين، أي فيه إشكال، وليس كل مشكل مختلفا.

وقد جعل بعض العلماء اختلاف الحديث ومشكله نوعا واحدا قال الشيخ محمد بن جعفرالكتاني في معرض حديثه عن الكتب المؤلفة في هذا الفن «ومنها كتب في اختلاف الحديث، أو تقول في تأويل مختلف الحديث، أو تقول في مشكل الحديث، أو تقول في مناقضة الأحاديث»[5].

بل إن كثيرا من المعاصرين قد خلط بين النوعين، وجعلوا منها شيئا واحدا كالشيخ محمد أبو زهو في كتابه"الحديث والمحدثون"

---

(4) انظر ذلك في دراسة د. نافذ حسين حماد.

(5) الرسالة المستطرفة ص : 158.

والدكتور صبحي الصالح في كتابه "علوم الحديث ومصطلحه" والدكتور نور الدين عتر في كتابه "منهج النقد في علوم الحديث".

والذي نراه أن بينهما فروقا وأن مشكل الحديث أعم من مختلف الحديث، حيث يقع الإشكال في الحديث بسبب معنى الحديث نفسه بغير معارضة، أو بسبب مخالفة الحديث لآية قرآنية أو مخالفته للإجماع والقياس أو العقل.

ومن الكتب التي اهتمت بالمشكل «مشكل الآثار» للطحاوي"ومشكل الحديث وبيانه" لابن فورك.

– ومنها تعارض الحديث : وقد خصه الأصوليون بمباحث مفردة في كتبهم، والتعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه.[6]

وإذا أردنا وضع تعريف.. للتعارض الظاهري بين الأحاديث فقط، نقول : التعارض بين الأمرين هو التناقض الظاهري بين حديثين خفي وجه التوفيق بينهما.

وبذلك يظهر تعريف مختلف الحديث، والتعارض بمعنى واحد، فهما لفظان لمسمى واحد إلى حد كبير، كما أن هناك ألفاظا مرادفة لهما كالاختلاف، والتخالف والتناقض والتضاد.

ومما يؤكد أن جميع الألفاظ السابقة متقاربة المعنى أن أكثر المصنفين في علوم الحديث أفردوا مبحثا مستقلا اصطلحوا على تسميته"مختلف الحديث" وهذا في أغلب الأحيان فقد جعل ابن الصلاح النوع السادس والثلاثين من الأنواع التي ذكرها في مقدمته هو "مختلف الحديث"[7] وكذلك فعل النووي في التقريب[8].

---

(6) تعريف الامام الاسنوي في نهاية السول. أنظر 287/2.

(7) علوم الحديث لابن الصلاح ص : 2.

(8) التقريب مع تدريب الراوي 196/2.

وأحيانا قد يوردونه باسم التعارض أو التناقض، قال الحاكم : «هذا النوع من هذه العلوم معرفة سنن لرسول الله ﷺ يعارضها مثلها»[9].

كما ان المحدثين الذين عرفوه باسم "مختلف الحديث" نجدهم يوردونه باسم التعارض أو التضاد خلال كلامهم عن هذا العلم، وحينما يوردون الأمثلة على ذلك. فالنووي يقول : «هو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهرا فيوفق بينهما»[10].

وابن قتيبة الذي سمى كتابه "تأويل مختلف الحديث" نجده يقول تارة : قالوا حديثان متناقضان[11]. ويقول ابن حجر في شرح النخبة «وإن كانت المعارضة بمثله فلا يخلو إما أن يمكن الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف أو لا، فإن أمكن الجمع فهو النوع المسمى مختلف الحديث»[12] وهذا ابن حزم يبين أن معنيهما واحد، ففي الآية ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾[13]، ويعقب بقوله : «صح أنه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث الصحيح وأنه كله متفق»[14] ولكن مع ذلك، فإن بينهما فرقا دقيقا، فالتعارض أعم وأشمل ومختلف الحديث أخص، حيث إن مختلف الحديث هو جزء من الأجزاء التي يشملها التعارض وذلك هو التعارض بين حديثين أو أكثر، وكيفية توجيه هذه الأحاديث لإزالة ما بينها من تعارض.

ثم إن وجود مختلف الحديث زمن التشريع كان أمرا طبيعيا، إذ بعث الله عز وجل رسوله ﷺ بالهدى ودين الحق، وأمره بإبطال وتغيير المفاهيم والعادات الجاهلية التي نشأ في ظلها الجيل

(9) معرفة علوم الحديث ص : 122.

(10) التقريب 196/2.

(11) انظر تأويل مختلف الحديث ص : 99-100-114-118-119...

(12) نزهة النظر شرح النخبة ص 59.

(13) سورة النساء آية : 82.

(14) الإحكام في أصول الأحكام 35/2.

الإسلامي الأول قبل البعثة، مما يتعارض مع الشرع الحنيف ويأباه العقل السليم وكان هذا الإبطال أو التغيير يتطلب التدرج في بعض الأحيان.

ويضاف لما سبق علمه ﷺ بأحوال الناس ووقائعهم فما يبيحه لشخص قد ينهى عنه شخصا آخر تبعا لاختلاف حاليهما.

دراسة كتاب مختلف الحديث

هو أول كتاب في هذا الفن، ولن نفصل في وصفه باعتباره موضوع البحث، ونكتفي بذكر أهم مراحله فقد قدم له الإمام الشافعي بمقدمة، بين فيها مكانة السنة، وارتباطها بالقرآن الكريم واعتبارها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي.

وقد أورد الشافعي كثيرا من الأحاديث المختلفة، ثم قام بالتوفيق بين هذه الأحاديث، ودفع ما يتوهم من تعارض بينها، سواء كان ذلك بالجمع أو النسخ أو الترجيح.

وقد اعتمد في تعامله مع قضية اختلاف الحديث - وهو الإمام المحدث والفقيه والأصولي - على ما وصفه من منهج علمي تضمن قواعد عامة في علوم الحديث وأصول الفقه، حيث استفاد منها كل من جاء بعده.

ولا شك أن الإمام الشافعي لم يقصد استيعاب المختلف من الحديث في هذا الكتاب، وإنما ذكر نماذج نبه بها على كيفية التوفيق بين الأحاديث المختلفة.

وللكتاب أهمية كبرى في توضيح قضية اختلاف الحديث، ويجمع معظم الأحاديث التي ظاهرها التعارض وما لها من متابعات وشواهد متعلقة بالمسألة الفقهية مع بيان درجة الحديث أحايين كثيرة.

تبويب الكتاب ودلالته

إن المتصفح لفهرست كتاب اختلاف الحديث يستوقفه تنافر الأبواب وعدم ورودها على المعتاد في كتب الفقه.

ولقد لاحظنا الشيء نفسه في كتاب الإمام الطحاوي "مشكل الآثار" وكذا في كتاب ابن قتيبة[15] وابن فورك[16]. أما ابن قتيبة وابن فورك فقد علم السبب، إذ يرجع ذلك إلى النفحة الدفاعية والتعرض لمناقشة الأحاديث التي يحرج بها المتكلمون حملة الحديث، فكان الكتابان يتوقفان عند الحديث المعروض مشكلا فيردان تأويلا وتضعيفا وإسقاطا، مما يدفعنا أن نقول إن شكل كتابيهما فرض عليهما ولم يختاراه.

وأما كتاب الإمام الطحاوي فكذلك كان لا يخرج عن هذا النهج مع خاصية زائدة وهي أنه كان يعالج موضوع المشكل اختيارا لا اضطرارا كالأولين، ثم إن فيه نفحة فقهية، وبالتالي إن القصد رفع الحرج عن الفقهاء بدءا، فجاء كتابه كشكولا حاول الاستقصاء، فأثر ذلك على ترتيبه وتهذيبه.

لكن ما موقع كتاب الإمام الشافعي، وهو الرائد ؟

لم يكن الإمام ابن إدريس رضي الله عنه، يواجه ما استجد على المتأخرين بعده، فلا مسوغ لقولنا إنه كان يواجه المتكلمين ثم إن أواخر القرن الثاني لم يكن قد استفحل فيه جهل حملة الحديث بالفقه بعد، بل كانوا لا يسعون في طلبه إلا للاستدلال به.

فلماذا - إذن - جاء الكتاب على هذا التبويب المضطرب مع اختفاء الداعي إليه كما عند غيره ؟

قبل معالجة هذا السؤال تستدعي ضوابط البحث أن نعرض على القارئ طبيعة هذا التبويب ونمثل له. لقد درج الأوائل رحمهم الله على التواضع على تبويب كتبهم حتى يسهل على الراجع إليها

(15) تأويل مختلف الحديث.

(16) مشكل الحديث وبيانه.

اقتناص بغيته. وفي مجالنا فإن "الموطأ" أقدم ما وصلنا كان كتاب فقه وحديث، وما اعتبركذلك إلا لتبويبه على أبواب الفقه، وكذلك الكتب الستة، وإن كانت كلها لا تضم الا الحديث أو الأثر أو فتوى الصحابي أو التابعين، بخلاف كتاب الإمام أحمد فهو مسند وإن كان زاخرا بأحاديث الفقه أكثر من غيره.

ثم درج فقهاء المذاهب على هذه السنة في كتبهم، حتى غدا التبويب الآتي : يجعل كتاب الطهارة أول الأبواب. وتحته ينضوي كتاب الوضوء وما يستدعيه من كلام في المياه، وكتاب الغسل وكتاب التيمم ثم كتاب النجاسات. وبعده كتاب الصلاة، وفيه الكلام على الأوقات والأذان والإقامة وأحوال المصلين والإمام ثم السنن والرواتب والتطوع، فكتاب الجنائز، من صفة غسل وأحكام الصلاة عليها، وبعده كتاب الصيام ويلحق به كتاب الاعتكاف، لينتقلوا إلى كتاب الزكاة وشعبه، فكتاب الحج ثم كتاب الجهاد وما فيه من قسمة الفيء وأحكام الجزية.

وبعد هذه الأركان ينتقلون إلى كتاب الأيمان فكتاب النذور وبعده كتاب الأضحية والذبائح : فكتاب الصيد وبعده بالتبعية كتاب الأطعمة والأشربة.

ثم يدخلون قسما آخر يبدأ بكتاب النكاح ومتعلقاته، كالطلاق وغيره، فيثنى بكتاب الإيلاء. ثم ينتقلون إلى كتاب البيوع بأقسامه المتشعبة من رباوصرف وأنواع البيوع... وبعده كتاب الإجارات فكتب القراض والمساقاة والشفعة والشركات... ويأتي كتاب الفرائض بعد الكتب المتقدمة ليستدعي هو الآخر أبوابا متعلقة به كالعتق والتدبير والكتابة وقبل كتاب القضاء - الذي هو آخر باب - يعقد قسم مهم لكتاب الجنايات وما تحته من أبواب (كالجراح والديات والزنا والقذف والسرقة...) فهذه عموما هي أبواب الفقه وعلى هذا الترتيب ترد في أغلب كتبه. والملاحظ أن المتحكم في هذا الترتيب هو منطق الإفضاء

حيث يتعلق أول كتاب بآخر سابقه. ثم إنه مقسم إلى ثلاثة أقسام متتالية : قسم الأركان (من صلاة وصوم وزكاة...) وقسم نسميه بقسم العلاقات (نكاح، بيوع...) فقسم نقترح تسميته قسم الحقوق (من قذق وجراح وديات...).

فكيف يرى الإمام المطلبي كتاب اختلاف الحديث إذن ؟

سنحاول إيضاح ذلك بعرض تبويبه على التبويب الفقهي المتعارف عليه. بدأ أولا بباب الاختلاف من جهة المباح [17] وسنتكلم على هذا التقديم في مبحث المنهج، ونكتفي هنا بالملاحظة الواضحة أنه ليس من أبواب الفقه بل ولا من أبواب الفروع.

ثم أتبع ذلك بستة أبواب نعتبرها منسجمة إلى حد مقبول مع التبويب المعيار، وهي باب القراءة في الصلاة وباب في التشهد وباب في الوتر وباب سجود القرآن وباب القصر والإتمام في السفر. وأتبعها بباب الفطر والصوم في السفر[18] وقد نقول إن الحديث عن السفر اقتضاه، لكن بعد هذا يؤتى بباب نشاز هو باب قتل الأسرى والمفاداة بهم[19].

ولنأخذ مثالا آخر، فقد جعل الإمام باب الغسل (باب الماء من الماء)[20] بعد باب قتل الأسارى، وهو أول باب يتكلم فيه من أبواب الطهارة وحقه حسب التبويب المعيار أن يكون قبل كتاب الصلاة بمعنى قبل الأبواب الستة الأولى.

وجعل صوم يوم عاشوراء بين باب صلاة الإمام جالسا وباب الطهارة بالماء[21] بل إنك تجد كتابا من كتب الفقه مفرقا ومبثوثا بين

(17) اختلاف الحديث ص : 541.

(18) اختلاف الحديث ص : 547.

(19) نفسه ص : 550.

(20) نفسه ص : 551.

(21) نفسه ص : 558.

أكثر من ثلاثة أبواب : فنكاح البكر هو باب بين بابي غسل الجمعة والنجش[22] وبعد أبواب تجد نكاح المحرم بين باب الحجامة للصائم وباب ما يكره في الربا في الزيادة في البيوع.[23] وبعد أبواب كذلك وضع باب نكاح المتعة بين باب العقوبات من المعاصي وباب في الجنائز.[24]

ونكتفي بهذه الأمثلة من تبويب "اختلاف الحديث" إذ ليس سردها هو القصد، لنهتم بالداعي إلى هذه الطريقة.

قبل ذلك يجب أن نحدد هل أملى الإمام كتابه أم هي مسائل عرضت عليه فأفتى فيها.

لم نجد من ذكر من ذلك شيئا – حسب طاقتنا في البحث – باستثناء النقاش القديم هل تصح نسبة كتاب "الأم" إلى الإمام الشافعي أم هو من تأليف تلميذه الربيع بن سليمان.[25] على أن نتيجة هذا النقاش أفضت إلى كونه من تأليف الإمام بصريح عهده إلى تلميذه أن يقوم بكتبه : «فأما أنت يا ربيع فإنك أصلحهم لكتبي»[26] دون أن يرد ذلك حجج النحاة كقولهم إن الكتاب تكثر فيه عبارة «قال الربيع...». والذي يربطنا نحن بهذا النقاش هو كون كتاب اختلاف الحديث من جملة كتاب "الأم"، وليس مختصر المزني منه وإن طبع معه.

ثم إن محقق كاب "اختلاف الحديث" الأستاذ محمد أحمد عبد العزيز يقول إن الكتاب هو تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس... ويذكر له سبع روايات[27].

(22) نفسه ص : 581.

(23) نفسه ص : 600.

(24) نفسه ص : 606.

(25) انظر على سبيل المثال لا الحصر كتاب "المدخل إلى التشريع الإسلامي" : د. محمد فاروق النبهان.

(26) انظر ذلك في "الشافعي" للشيخ أبو زهرة، وكذا مناقب الشافعي للبيهقي، والطبقات السبكية.

(27) كتاب الأم ج 9 ص : 525.

ومما يزيدنا اطمئنانا إلى كونه من تأليفه متانة لغته وشبهها بلغة "الرسالة" ثم استعماله في ثناياه طريقة "الفنقلة" التي اشتهر بها الإمام في رسائله، إذ يتوهم القارىء أن الإمام في معرض جدل ينافح فيه عن آرائه بالدليل. وليس الأمر كذلك وإنما هو أسلوب منهجي في العرض، وعلى هذا، فإن تبويب الكتاب من وضع الإمام، ثم إنه ليس فتاوي جمعت فكون الكتاب له مقدمة يفند ذلك ويرده.

وبعد هذا التحقيق فإن سؤالنا عن دلالة هذا التبويب يغدو هاما.

إن نفي كون الكتاب من المسائل وصحة روايته عن الإمام يدفع احتمال العجلة في وضعه دفعا، كما يدفع الاعتباط عن الشافعي رحمه الله في تبويبه. كيف وكتاب الأم مبوب أحسن تبويب ! بل إن مسند الإمام الشافعي يوافق التبويب المعيار مع كونه مسندا ! إن الإجابة عن هذا السؤال لم تسعفنا إلا بعد الفراغ من تقسيم الأبواب على الجهة التي توهم التعارض، فانكشف لنا - ولله الحمد - بصيص من مقصود الإمام بذلك.

فوجدنا أن سبب مجيء باب قتل الأسارى والمفاداة بهم بعد باب الفطر والصوم في السفر، ارتباطه به من جهة التعارض باعتبار أن الصحابة رضي الله عنهم سمع بعضهم ما لم يسمعه غيره، حيث وردت في باب الفطر والصوم في السفر إشارة إلى وقوع ذلك من الصحابة، أي سماع بعضهم ما غاب عن الآخر، فجاء باب قتل الأسارى للتطبيق والتمثيل لذلك[28].

وأما سبب ورود باب الماء من الماء بعده، فلموافقة باب التيمم اللذين رجح حديثهما بالنسخ، وكذلك يرفع سؤالنا عن سبب ورود باب نكاح البكر بين باب الغسل للجمعة وباب النجش إذا علمنا أنها

(28) تراجع هذه الأبواب في مبحث تقسيم الأحاديث من الجهة التي توهم التعارض .

منضوية كلها في قسم الأحاديث المختلفة التي هي على التوسعة والتخيير، وكذلك بالنسبة لباب صيام عاشوراء بين بابي صلاة الإمام جالسا، والطهارة بالماء.

ولمزيد من الأمثلة فإن قسم الأحاديث المرجحة باعتبار النسخ يجيب عن سبب وضع باب نكاح المتعقبين باب العقوبات من المعاصي وباب الجنائز الذي استشكلناه فهذا التبويب إذن لم يكن اعتباطا، ولاكما قال د. نافذ حسين حماد من أن : «أبوابه - أي الكتاب - ومسائله غير مرتبطة ببعضها، سواء من حيث الموضوع أو من حيث دفع التعارض والتوفيق بين الأحاديث»[29] بل هو مرتبط الأبواب أشد الارتباط، صحيح أنه لم يبوب التبويب الفقهي المعروف، ولكنه مبوب بما اقتضاه، موضوعه وهو اختلاف الحديث ومحاولة رفع هذا التعارض.

وإجمالا فإن الأهم في هذا المبحث، هو كشفه عن رسالة ود الإمام رضي الله عنه بثها عبر الكتاب.

تقسيم الأحاديث من الجهة التي توهم التعارض :

لقد استقرأنا الأبواب الواحدة والستين وتعرضنا للأحاديث المختلفة في كل باب وإلى ما استند اليه الإمام الشافعي في رفع التعارض أو الترجيح، فوجدناها تنقسم من الجهة التي توهم التعارض إلى ثمانية أقسام، وتختلف نسبة الأبواب في كل قسم بحسب اعتماد الشافعي على كل قسم في الترجيح والجمع أو بحسب حاجة الباب إليها.

والأقسام الثمانية هي : قسم رفع التعارض بنقد الرواية، وقسم رفع التعارض بالقرآن، وقسم رفع التعارض بالنسخ، وقسم رفع التعارض باستعمال القواعد الأصولية، وقسم رفع التعارض باعتبار

(29) مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين ص : 58.

التوسعة والتخيير، وقسم رفع التعارض باعتبار لسان العرب والفقه، وقسم رفع التعارض بتعضيد أثر لحديث، وقسم رفع التعارض باعتبار أن بعض الصحابة سمع من الحديث ما لم يسمعه صحابي آخر.

ونشير إلى أن من الأقسام ما يحوي تحته أقساما جزئية، يمكن اعتبارها أقساما منفردة، وإنما ألحقناها بأحدها للمناسبة بينها والتقارب، فمثلا ألحقنا قسم رفع التعارض بالفقه (الفهم) بقسم رفعه باستعمال لسان العرب، وهذا الإلحاق له دوره في تجلية منهج الشافعي على ما سيأتي. فالأبواب تنقسم إذن بهذا الاعتبار إلى :

1 - رفع التعارض بالقرآن الكريم : والقصد به ترجيح حديث او أحاديث على غيرها باعتبار موافقتها لحكم مأخوذ من آي القرآن الكريم أو لمنطوق آية كريمة. ذلك أن السنة بيان للقرآن ولا يعدل عن القرآن الى غيره إذا اتضح الحكم منه - كما يقول الأصوليون - وكذلك بالقياس على ما رجحه القرآن.

وندرج تحت هذا القسم أحد عشر بابا :

- باب القصر والإتمام في السفر.
- باب المجمل والمفسر.
- باب المرور بين يدي المصلي.
- باب الإسفار والتغليس بالفجر.
- باب صلاة الخوف.
- باب من أقيم عليه الحد في شيء أربع مرات ثم عاد.
- باب لحوم الضحايا.
- نكاح المتعة.

- باب طلاق الثلاث المجموعة.

- باب طلاق الحائض.

ونمثل لهذا القسم بباب القصر والإتمام في السفر وباب الإسفار والتغليس بالفجر، ثم بباب لحوم الضحايا.

والباب الأول وقع فيه التعارض بين حديث سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنه الذي قال فيه "سافر رسول الله ﷺ من مكة الى المدينة لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين" وحديث أمنا عائشة رضي الله عنها قالت « كل ذلك فعل رسول الله، أتم في السفر وقصر». قال الشافعي : «قال الله جل ثناؤه ﴿ وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾.[30]

قال الشافعي : وكان بينا في كتاب الله أن القصر في السفر في الخوف وغير الخوف معا رخصة من الله إلا أن الله فرض أن تقصروا. كما كان بينا في كتاب الله أن قوله ﴿ لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن ﴾[31] رخصة لا أن يطلقوهم من قبل أن يمسوهن... وإذا كان القصر في الخوف والسفر رخصة من الله كان كذلك القصر في السفر بلا خوف. فمن قصر في الخوف والسفر قصر بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ﷺ ومن قصرفي سفر بلا خوف قصر بنص السنة. وإن رسول الله ﷺ أخبر أن الله تصدق بها على عباده...»[32].

وفي باب الإسفار والتغليس بالفجر، يرجح الإمام الشافعي حديث التغليس : "وقال لي : أرأيت إن كانا مختلفين فلم صرت إلى التغليس ؟ قلت لأن التغليس أولاهما بمعنى كتاب الله وأثبتهما عند

(30) سورة النساء، الآية : 101.

(31) سورة البقرة الآية : 236.

(32) اختلاف الحديث : باب القصر والإتمام.

أهل الحديث»[33]. فهو هنا لموافقة معنى القرآن في حين كان في المثال الأول بالقياس على الآيات.

ونأخذ مثالا ثالثا وهو باب لحوم الضحايا، فنجد الإمام الشافعي يرجح كون الصدقة من لحوم الضحايا على التخيير لا الفرض لشبهها بآية في كتاب الله، قال رحمه الله : «يشبه الاختيار لقول الله عز وجل في البدن ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا﴾[34].. فأما ما وجب في الهدي فليس لصاحبه أن يأكل منه شيئا كما لا يكون له أن يأكل من زكاته ولا من كفارته شيئا..» فاستند هنا إلى القياس لرفع المخالفة.

وهذه الأمثلة توضح أن الشافعي لا ينظر فقط إلى حكم الآية وحدودانطباقها وإنما يرى إمكانيات القياس عليها والاستنباط لأحكام أخرى أو تعضيدها. ثم إن الإمام رحمه الله لا يستدل بالقرآن في هذه الأبواب فقط، بل إننا لا نكاد نجد بابا من الأبواب إلا وقد أتى فيه بالآية والآيتين تعضيدا وتقوية للحكم المستفاد أو الترجيح الموجه. وإنما استثنينا هذه الأبواب الإحدى عشر لكونها اختصت بترجيح صريح منه للمختلفات من الأحاديث.

2 – **رفع التعارض بالنظر في الرواية** : وهو رفع التعارض بين حديثين مختلفين أو أحاديث متقابلة بالنظر في الأسانيد وترجيح الثابت على الضعيف، والأثبت على الثابت، وربما التفت إلى المتن فرجح الثابت على المضطرب. غير أن الأغلب عند إمامنا هو النظر في الأسانيد. ومعلوم في قواعد هذا العلم – علم مختلف الحديث – أن لا تعارض بين حديثين مختلفين صحة وضعفا، إذ في شرطهما أن لا ينحدرا عن درجة القبول. وهذه المسألة بالضبط هي التي أثرت في

(33) نفسه : باب الإسفار والتغليس.

(34) سورة الحج، الآية 34.

اختلاف العلماء في باب ناسخ ومنسوخ الحديث، بين متعسف في القول بالنسخ وبين مقتصد، لأن الثابت الورود لا يرد إلا بنسخ إذ هو دليل قائم بذاته قوي المصدر.

وسنمثل لهذا القسم بثلاثة أبواب أيضا، بعد ذكر الأبواب التي اعتمد فيها الإمام الشافعي مقاييسه في نقد الرواية في الترجيح وهي ستة عشربابا:

- باب الخلاف في أن الغسل لا يجب إلا بخروج الماء.
- باب التيمم.
- باب عطية الرجل لولده.
- باب المختلفات التي يوجد منها دليل غسل القدمين ومسحهما.
- باب الإسفار والتغليس بالفجر.
- باب رفع الأيدي في الصلاة.
- باب كسوف الشمس والقمر.
- باب من أصبح جنبا.
- نكاح المحرم.
- باب من أقيم عليه الحد في شيء أربع مرات ثم عادله.
- بكاء الحي على الميت.
- في طلاق الثلاث المجموعة.
- في طلاق الحائض.
- الدعوى والبنيات.
- المختلفات التي لا يثبت بعضها : من مات ولم يحج.

- باب المختلفات التي لا يثبت بعضها : من أعتق مشركا له.

في المثال الأول نختار باب صلاة كسوف الشمس والقمر لاجتماع سببين كما سيتضح.

في هذا الباب أورد الإمام الشافعي أربعة أحاديث متكاملة كلها في معنى الحديث الأول عن ابن عباس أنه خسفت الشمس فصلى رسول الله. فحكى ابن عباس أن صلاته ركعتان، في كل ركعة ركوعان، ثم خطبهم فقال : «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته. فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله»[35] وعورض فيها بحديث عن أبي بكرة. فقال الشافعي : رحمه الله : «فذكرت له بعض حديثنا فقال هذا ثابت وإنما أخذنا بحديث لنا غيره، فذكر حديثا عن أبي بكرة أن النبي ﷺ صلى في الكسوف ركعتين نحوا من صلاتكم هذه، وحديثا عن سمرة بن جندب في معناه، فقلت له : ألست تزعم أن الحديث إذا جاء من وجهين مختلفين وكان في الحديث زيادة كان الجائي بالزيادة أولى أن يقبل قوله لأنه أثبت ما لم يثبت الذي نقص الحديث؟ قال : بلى قلت : ففي حديثنا الزيادة التي تسمع. فقال أصحابه عليك أن ترجع اليه»[36].

وهذه قضية مهمة جدا، إذ المعروف في مصطلح الحديث أن زيادة الثقة تقبل إن زاد على الأوثق، ولكن هل يرجح عليه عند الاختلاف ؟ هذا ما بدا من حجاج الإمام الشافعي.

ثم إن الإمام الشافعي دافع عن أحاديثه في كون صلاة الخسوف ركوعين في الركعة برده لحديث آخر اعترض عليه به مخالف وإن كانت طريقة السجال من خواص الإمام الشافعي التعليمية. هذا الحديث روي بغير مخرج- أي الصحابي - ولا غيره فيه أن بعضهم روى أن النبي ﷺ صلى ثلاث ركوعات في ركعة قال

(35) الحديث ذكره البخاري في الجزء الثاني ص : 22.

(36) اختلاف الحديث ص : 595.

الشافعي رحمه الله «قلت : لم نثبته. قال : ولم لا تثبته ؟ قلت : هو من وجه منقطع ونحن لا نثبت المنقطع على وجه الانفراد، ووجه نراه والله أعلم غلطا» : فنستفيد أن نقد الرواية من خلال هذا المثال أخذت مسارين : مسار الترجيح بالزيادة في المتن، ومسار الرد لانقطاع السند، وهو نظر متكامل من الامام رحمه الله إلى قضايا في المصطلح عند علماء الحديث تتعلق ليس فقط بالسند بل بالمتن أيضا، كما لا تفوت الإشارة إلى لطيفة هي ذكره لمصطلح المنقطع مما يفيد ثبات هذه المصطلحات. والمثال الثاني لهذا القسم هو من باب من أصبح جنبا، وفيه أن أبا هريرة رضي الله عنه كان يقول : من أصبح جنبا أفطر ذلك اليوم،(37) فردته أم المؤمنين عائشة قالت : فأشهد على رسول الله ﷺ أن كان ليصبح جنبا من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم، وكذلك قالت أم سلمة. فحديث أبي هريرة رضي الله عنه رواه عن رجل عن النبي ﷺ والحديث متفق عليه كما قال ابن حجر في تلخيص الحبير، فتقابلهما قائم إذن، لهذا رجح الشافعي حديث عائشة وأم سلمة رضي الله عنهن، قال :

«أخذنا بحديث عائشة وأم سلمة زوجي النبي ﷺ دون ما روى أبو هريرة عن رجل عن رسول الله بمعان منها أنهما زوجتاه... ومنها أن عائشة مقدمة في الحفظ وأن أم سلمة حافظة، ورواية اثنين أكثر من رواية واحد. ومنها أن الذي روتا عن النبي ﷺ المعروف في المعقول والأشبه بالسنة»(38).

وقوله بمعان يفيد تعدد زوايا الترجيح وعدم الاكتفاء بالنظر الآلي في الأسانيد دون إعمال العقل والتمييز به. ثم ان الشافعي من خلال تعليل ترجيحه يظهر رجلا خبيرا بالرجال بل إنه يعلم الحافظ من الأحفظ في الصحابة رضوان الله عليهم، وهي مسألة دقيقة وخطيرة في آن عند الترجيح.

(37) رواه ابن حجر في تلخيص الحبير 202/2

(38) اختلاف الحديث ص : 597.

وفي باب نكاح المحرم – وهو مثالنا الثالث – نجد الإمام الشافعي يرد رواية من قال إن النبي ﷺ نكح ميمونة محرما بالوهم منه مستدلا في ذلك بقول سعيد بن المسيب. قال الشافعي : «عن سعيد بن المسيب قال : وهم فلان ما نكح رسول الله ميمونة إلا وهو حلال، قال : وقد روى بعض قرابة ميمونة أن النبي ﷺ نكح ميمونة محرما». ثم قال الشافعي معللا اختياره «فكان أشبه الأحاديث أن يكون ثابتا عن رسول الله... باعتبار رواية النهي كذلك عن سيدنا عثمان وهو متقدم الصحبة، وإنما صحب صاحب الرواية المردودة، بعد السفرالذي نكح فيه ميمونة» – وكان نكحها ﷺ قبل عمرة القضاء – ثم زاد دليلا آخر مرجحا هو أن الحديث الراجح متصل بخلاف المرجوح، وهي ثلمة لا يردها عالم باصطلاح المحدثين.

ونتيجة هذا الترجيح والنقاش عند الشافعي هي الثمرة أي الفقه، قال : «فأي محرم نكح أو أنكح فنكاحه مفسوخ بما وصفت من نهي النبي ﷺ عن نكاح المحرم.» [39] بعد هذه الأمثلة الثلاثة للقسم، نخلص إلى أن الشافعي – رحمه الله – لا يستثني المسند عن المتن في النقد، ثم – وهذه خاصية إضافية – يمدنا بمرجحات أخرى في الرواية، وهي مثلا الترجيح بين الصحابة حسب الحفظ وتقدم الصحبة ثم الاستئناس بالسيرة النبوية خاصة في ضبط التواريخ وأحداثها وسنين التحاق الصحابة بشرف صحبة النبي ﷺ ويمكننا أن نقول إن الإمام الشافعي اعتمد مرجحات داخلية وأخرى خارجية فتكامل نقده وكان ترجيحه موفقا.

3 – **رفع التعارض باعتبار النسخ** : وهو أن يستوي حديثان صحة واتصالا، غير أن أحدهما ناسخ للآخر بتصريح النبي ﷺ أو الصحابي الراوي، أو بثبوت تأخر أحدهما عن الآخر زمنا ثبوتا يقينيا . والأبواب المندرجة في هذا القسم سبعة وهي :

---

(39) اختلاف الحديث ص : 599.

- باب الماء من الماء.
- باب التيمم.
- باب الحجامة للصائم.
- باب من أقيم عليه حد في شيء أربع مرات ثم عاد له.
- العقوبات في المعاصي.
- نكاح المتعة.
- في طلاق الثلاث المجموعة.

وللتمثيل لهذا القسم نأخذ الأبواب الثلاثة التالية : باب الماء من الماء، وباب التيمم، وباب نكاح المتعة. في باب الماء من الماء اختلف حديث أبي بن كعب رضي الله عنه : قلت يا رسول الله إذا جامع أحدنا أهله فأكسل، فقال له النبي ﷺ : «ليغسل ما مس المرأة منه وليتوضأ ثم ليصل»[40] مع قول عائشة التي سألها أبو موسى الأشعري بعد ذكره اختلاف الصحابة رضي الله عنهم جميعا في مسألة الماء من الماء فقالت : «إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل».

وأمام هذين الحديثين (أثر الصحابة في حكم الحديث عند من يعتبر أن فتواهم مستندة إلى أصل) نجد الإمام الشافعي يرجح أنه يجب الغسل بمجرد إدخال الحشفة في الفرج، يقول : «إنما بدأت بحديث أبي في قوله الماء من الماء ونزوعه أن فيه دلالة على أنه سمع الماء من الماء ولم يسمع خلافه فقال به، ثم لا أحسبه إلا ثبت عنده أن رسول الله ﷺ قال بعده ما نسخه»[41].

لكن الأمر جلل، أيلجأ إلى القول بالنسخ بمجرد حسبان خطر للإمام ؟ يجيب الشافعي رحمه الله عن هذا السؤال برواية يورد فيها عن خارجة بن زيد عن أبيه عن أبي بن كعب «أنه كان يقول : ليس

(40) رواه البخاري في الصحيح : كتاب الطهارة، باب 29.
(41) اختلاف الحديث ص : 551.

على من لم ينزل غسل ثم نزع عن ذلك أي قبل أن يموت[42] فـفض الخلاف بالقبول بالنسخ بيقين عنده من تصريح الصحابي بذلك.

وفي باب التيمم وهو مثالنا الثاني، يتعرض لرواية سيدنا عمار بن ياسر لمسألة التيمم، والتي قال فيها : فتيممنا مع رسول الله ﷺ إلى المناكب. وأخبرت أمنا عائشة رضي الله عنها، عن القاسم بن أبي بكر عنها قالت : كنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره فانقطع الماء فأقام رسول الله ﷺ على التماسه وليس معهم ماء فنزلت آية التيمم. وآية التيمم كما يجمع أهل العلم نزلت في غزوة بني المصطلق ثم أعقب الإمام الشافعي بحديث ابن الصمة الذي قال فيه : «مررت بالنبي ﷺ وهو يبول فمسح بجدار ثم يمم وجهه وذراعيه»[43]. ولمعالجة هذه المسألة صرح الإمام الشافعي أن لا نص عنده يثبت كيفية تيمم النبي ﷺ حين نزلت آية التيمم[44] فبقي التعارض قائما بين صفة تيمم عمار والصفة التي ذكرها ابن الصمة رضي الله عنه، فبدأ بالتعرض لرواية ابن الصمة فاحتج لها بسابقة ابن الصمة وبني الصمة عموما وأنهم بدريون وأحديون. ومعلومة مكانة البدريين في طبقات الصحابة. وإنما احتج الإمام الشافعي بهذه السمة - والله أعلم - حتى يثبت أمام صحابي كبير وهو سيدنا عمار - وقد مر بنا أن الإمام الشافعي يرجح بين الصحابة بالسبق والحفظ - ثم تعرض للرواة في سنده فقال « ... والأعرج وأبو الحويرث ثقة»[45].

فطمأن على ثبوت روايته أمام رواية عمار. فقد انتبه الإمام الشافعي رحمه الله إلى القرينة الزمنية في حديث عمار فقال : «إن عمارا أخبر أن أول تيمم كان حين نزلت آية التيمم، فكل تيمم كان للنبي ﷺ بعده مخالفة، فهو ناسخ له»[46] أي أن تصريح عمار جعل

(42) اختلاف الحديث ص : 551.
(43) نفسه ص : 555.
(44) نفسه ص : 559.
(45) نفسه.
(46) نفسه.

صفة ابن الصمة لا يمكن أن تكون إلا ثانية أو بعدها بتأخر على أحوط تقدير. فثبت النسخ بالتأخر والتراخي، وهو أن الأول في سفر غزوة بني المصطلق وفي الثاني - حديث ابن الصمة - أنه ﷺ مسح بجدار، ونراه والله أعلم دليل إقامة.

لكن ما يلفت النظر هو احتراز الامام الشافعي إذ يعقب فيقول "ولو كان حديث ابن الصمة، مخالفا لحديث عمار بن ياسر غير بين أنه نسخه كان حديث ابن الصمة أولاهما أن يؤخذ به، لأن الله جل ثناؤه أمر في الوضوء بغسل الوجه واليدين والمرفقين ومسح الرأس والرجلين .. ثم ذكر التيمم.

فبدا الشافعي - وإن صرح بالنسخ - كمن خاف متعقبا، فاستند إلى معضد خارجي وهو موافقة الحديث المرجح ظاهر القرآن في الترتيب، وهذا إنما يدل على الاحتياط الشديد الذي يظهر من الإمام الشافعي عند القول بالنسخ.

وشبيه بهذا الأمر حال المثال الثالث وهو باب نكاح المتعة وفيه تعارض حديث ابن مسعود الذي قال فيه : كنا نغزو مع رسول الله وليس معنا نساء، فأردنا أن نختصي فنهانا عن ذلك رسول الله ﷺ ثم رخص لنا أن ننكح المرأة إلى أجل بالشيء وحديث علي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية.[47] وذكر الإمام الشافعي - سردا - حديثا للربيع بن سبرة فيه أن النبي ﷺ نهى عن نكاح المتعة إلى يوم القيامة، فكان هذا الحديث حاسما. إلا أن الإمام الشافعي يحتاط ثانية فيستدعي مرجحات خارجية فيقول : «وإن كان حديث الربيع بن سبرة يثبت فهو يبين أن رسول الله ﷺ أحل نكاح المتعة ثم قال : هي حرام الى يوم القيامة، قال : فإن لم يثبت ولم يكن في حديث علي بيان أنه ناسخ لحديث ابن مسعود وغيره ممن روى إحلال المتعة، سقط تحليلها

(47) البخاري في كتاب النكاح، باب النهي عن نكاح المتعة.

بدلائل القرآن والسنة والقياس...»[48] فيكون إمامنا على الحقيقة قد شك في أمر النسخ وإن اقتنعنا بالقرينة الزمانية السابقة، فكانت دلالة القرآن والسنة والقياس معضدات.

وبهذه الأمثلة الثلاثة استطعنا على التقريب معاينة كيفية تعامل الإمام الشافعي مع رفع التعارض باعتبار النسخ، وأنه كان شديد الحرص على عدم الخوض فيه بمجرد حصول التعارض واستحالة الجمع.

4 – **رفع التعارض باستخدام القواعد الاصولية** : وهو قسم أظهر فيه الإمام الشافعي – رحمه الله – بصيرة وفطنة وقدرة على الإقناع تعوز كثيرا ممن يشتغل بالسنن كيف لا وهو مؤسس علم الاصول وإليه ينسب ! وقد استقرأنا الابواب التي تندرج تحت هذا القسم فكانت سبعة عشر بابا، ثم إنا رتبناها حسب القاعدة المستعملة فيها، ومجموع هذه القواعد ستة، فجاءت كالآتي :

أ – **قاعدة العام والخاص** : وفيها عولجت أبواب هي :

– باب المجمل والمفسر.
– باب ما يأكل المحرم من الصيد.
– باب خطبة الرجل على خطبة أخيه.
– باب بيع الرطب باليابس من الطعام.
– باب خروج النساء الى المسجد.
– باب جرح العجماء جبار.

ب – **قاعدة القياس** : وتحتها أربعة أبواب وهي :

– التشهد.
– باب الصلاة منفردا.
– باب الحجامة للصائم.
– باب نكاح المتعة.

(48) اختلاف الحديث ص : 605.

ج – **قاعدة المجمل والمفسر :** رفع بها الاعتراض في بابين هما :

– باب أكل الضب.

– باب الدعوى والبينات.

د – **قاعدة المطلق والمقيد :** في بابين كذلك :

– باب الساعات التي تكره فيها الصلاة.

– استقبال القبلة للغائط والبول.

هـ – **قاعدة دلالة الإشارة :** في باب واحد وهو :

– عطية الرجل لولده.

و – **قاعدة المفهوم** : في باب واحد كذلك وهو :

– باب الطهارة بالماء.

وللتمثيل فإنا لن نأخذ مثالا لكل قاعدة، مخافة الإطالة وإنما سنأخذ أمثلتنا الثلاثة باعتبار كثرة الأبواب في القاعدة، فاخترنا باب الصلاة منفردا حيث استعمل القياس وباب المجمل والمفسر حيث استعمل قاعدة الخاص والعام، وباب استقبال القبلة للغائط والبول حيث اعتمد قاعدة المطلق والمقيد.

في المثال الأول يختلف حديث ابن أبي بريدة الذي قال : أخذ بيدي زياد بن أبي الجعد فوقف بي على شيخ بالرقة من أصحاب النبي ﷺ يقال له ابن معبد، فقال أخبرني هذا الشيخ أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلي خلف الصف وحده فأمره أن يعيد الصلاة... مع حديث أنس بن مالك رضي الله عنه يقول فيه : صليت أنا ويتيم لنا خلف النبي ﷺ في بيتنا وأم سلمة خلفنا.

بدأ الإمام الشافعي رحمه الله بالكلام في سند الحديث الأول وقال : بعض المحدثين يدخل بين هلال بن سياف ووابصة فيه رجلا

... وسمعت بعض أهل العلم كأنه يوهنه بما وصفت[49]" ولا يكتفي الشافعي بهذا المرجح بل يفترض ثبوته من جهة الإسناد، لكن يجد في القياس على صلاة الإمام منفردا قبل الصف أقوى مراتب الترجيح، يقول : فهل يعدو المنفرد خلف المصلي أن يكون كالإمام المنفرد أمامه أو يكون كرجل منفرد يصلي لنفسه منفردا فإن قيل فهكذا سنة موقف الإمام والمنفرد، قيل : فسنة موقفهما تدل على أن ليس في الانفراد شيء يفسد الصلاة»[50] ثم يقيس من الحديث الثاني إذ يرى أن امرأة صلت منفردة مع رسول الله ﷺ فأقرها وإقراره ﷺ يعني أن صلاتها أجزأت، فكذلك صلاة الرجل منفردا حيث لا نفرق بين امرأة ورجل في هذا. وفي باب المجمل والمفسر يخف حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : «لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»...[51] مع حديث ابن ابي بريدة من أبيه أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث جيشا أمر عليهم أميرا وقال : فإذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال (او خلال) ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم وادعهم الى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم إن هم فعلوا أن لهم ما للمهاجرين وأن عليهم ما عليهم. فإن اختاروا المقام في دارهم فأخبرهم أنهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله كما يجري على المسلمين وليس لهم من الفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن لم يجيبوك إلى الاسلام فادعهم إلى أن يعطوا الجزية، فإن فعلوا فاقبل منهم ودعهم، وإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم».فظهر كأن الحديث الثاني مشدد فيما خفف فيه الآخر. وما هو بأمر يحتمل، لهذا فإن الإمام رحمه الله يرى كون «لا واحد من الحديثين ناسخا للاخر ولا مخالفا له، ولكن أحد الحديثين من الكلام الذي مخرجه عام يراد به الخاص ومن المجمل الذي يدل عليه

---

(49) اختلاف الحديث ص : 592.

(50) نفسه ص : 592.

(51) رواه النسائي في بدائع المنن 395/3.

المفسر... فحديث ابن أبي بريدة في أهل الكتاب خاصة كما كان حديث أبي هريرة في أهل الأوثان خاصة»[52].

ثم في مثالنا الثالث وهو باب استقبال القبلة للغائط والبول يختلف حديثان : الأول عن أبي أيوب الأنصاري أن النبي ﷺ نهى أن تستقبل القبلة بغائط أو بول، ولكن شرقوا أو غربوا،[53] والثاني حديث عبد الله بن عمر أنه كان يقول : إن أناسا يقولون : إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس، قال ابن عمر رضي الله عنه لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته.

في هذا الباب اعتبر الإمام الشافعي الحديثين من باب المطلق والمقيد، وبالتالي فليس شيء منهما مختلفا إذ «لما ذكر ابن عمر ما رأى من رسول الله ﷺ من استقبال بيت المقدس وهو حينئذ مستدبر الكعبة على أنه إنما نهى عن استقبال الكعبة واستدبارها في الصحراء دون المنازل»[54] وإجمالا لهذا القسم، فالقارىء لأمثلة إمامنا الشافعي وطريقة احتجاجه فيها يجد بصيرة نافذة فقيهة بالنصوص وبوسائل الاستنباط والتعليل، ثم لا يخفى أنه أنضج كثيرا مصطلحات علم الأصول فتحدث عن القياس والمجمل والمفسر وعن المقيد والمطلق، ونلاحظ أنه استعمل التعبير بالمجمل والمفسر في مجال معيار الاحتجاج فيه كان بالخاص والعام[55] وإمعان النظر يؤكد أنهما متقاربان كمصطلحين بل أن علاقتهما علاقة سبب بنتيجة، أي أن الإجمال والتفسير يفضي إلى التخصيص، وفيه نظر على كل حال.

---

(52) اختلاف الحديث ص : 571.

(53) الحديث رواه البخاري في كتاب الصلاة 100/1 ومسلم في كتاب الطهارة 154/1.

(54) اختلاف الحديث ص : 610.

(55) انظر ذلك في مثالنا الأول لهذا القسم حيث يندرج باب المجمل والمفسر ضمن الأبواب التي استعمل فيها الخاص والعام.

5 – **رفع التعارض باعتبار التوسعة والتخيير** : وهو أن يعتبر اختلاف الأحاديث لا على التعارض وإنما هو توسعة على المسلمين حسب الطاقة والقدرة، وهو الأمر الذي يتفاوت العلماء – رحمهم الله – في تقديره واعتباره، وخفاؤه عليهم هو الذي يجعل بعضهم يشتط في القول بالنسخ مع خطر هذا القول. بل إن هذا الاعتبار نراه ذا دور في التقريب بين فقه الأئمة واعتباره متكاملا وقد تنبه عالم جليل إلى هذا الأمر وهو الإمام الشعراني رحمه الله(56).

يضم هذا القسم ثمانية عشر بابا وهو أكثر الأقسام، وهذه الأبواب هي:

- باب القراءة في الصلاة.
- باب صيام عاشوراء.
- باب الطهارة بالماء.
- باب الساعات التي تكره فيها الصلاة.
- غسل الجمعة.
- باب نكاح البكر.
- باب لحوم الضحايا.
- باب العقوبات في المعاصي.
- باب في الجنائز
- باب الصلاة في ثوب ليس على عاتق المرء منه شيء.
- باب الكلام في الصلاة.
- باب القنوت في الصلاة.
- باب الطيب للإحرام.

(56) انظر ذلك في كتابه الميزان الكبرى، باب الأحاديث المتعارضة، وهي على أبواب الفقه.

– باب ما يأكل المحرم من الصيد.

– باب خطبة الرجل على خطبة أخيه.

– باب الصوم لرؤية الهلال والفطر له.

– باب الحجاج.

– باب المختلفات التي عليها دلالة.

إن هذه الأبواب تنقسم تحت هذا القسم باعتبار آخر وهو المسلك الذي أفضى إلى القول بالتوسعة أي من خلال التعامل مع الأحاديث وفقهها وقد وجدنا هذه المسالك عند الإمام رحمه الله ثلاثة:

أ – **مسلك الجمع بين الأحاديث** : وفيه خمسة أبواب : الحادي عشر،والثالث عشر، والسادس عشر، والسابع عشر، والثامن عشر[57]

ب – **مسلك القول بالتخيير** بعد النظر في الأحاديث واستنباط ذلك منها بالدلالات أو المفاهيم، وفيه بقية الأبواب المتبقية عدا الباب العاشر.

ج – **مسلك اعتبار العرف** : وذلك في الباب العاشر، وفيه يظهر الإمام الشافعي آخذا بالمصلحة.

وشواهد تمثيلنا لهذا القسم، ستؤخذ بهذا الاعتبار في التعامل فنأخذ باب الطيب للإحرام تمثيلا للمسلك الأول مسلك الجمع، وباب القنوت في الصلاة لمسلك التخيير، ثم للمسلك الثالث بابه الوحيد : باب الصلاة في ثوب ليس على عاتق المرء منه شيء.

أتى الإمام الشافعي – رحمه الله – في باب الطيب للإحرام بحديث أمنا عائشة : طيبت رسول الله ﷺ لحله وإحرامه، وذكر أربعة أحاديث أخرى لأمنا عائشة رضي الله عنها تعتبر طرقا لهذا الحديث، وخالفها بحديث أنس رضي الله عنه الذي قال : نهى رسول الله ﷺ أن يتزعفر الرجل، ثم جمع بينها جميعا موفقا فقال :

(57) حسب ترتيبها في الكتاب موضوع الدراسة.

«وبهذا كله نأخذ فنرى جائزاللرجل والمرأة أن يتطيبا وغيره بالغالية وغيرها مما يبقى ريحه بعد الإحرام إذا كان تطيب به قبل الإحرام، ونرى إذا رمى الجمرة وحلق قبل أن يفيض أن الطيب حلال له، وننهى الرجل حلالا بكل حال أن يتزعفر، ونأمره إذا تزعفر غير محرم أن يغسل الزعفران عنه، وكذلك نأمره إذا تزعفر قبل أن يحرم ثم أحرم وبه أثر الزعفران أن يغسل الزعفران عنه...»[58] فرأينا كيف جمع بين الأحاديث وكيف استثمرذلك في زيادة فروع الفقه استثمارا يشد متتبع استدلاله إليه. وننتقل إلى مثال مسلك التخيير وهو باب القنوت في الصلاة وقد أورد فيه أحاديث وأقوال صحابة الرسول ﷺ لكن ما يقف عنده كثيرا هو حديث سيدنا أنس رضي الله عنه الذي يقول فيه إن النبي ﷺ قنت وترك القنوت جملة، أما أحاديث الصحابة رضوان الله عليهم فإنها تروي القنوت عنه في الصلوات كلها عند قتل أهل معونة، وروي عنه القنوت في المغرب، وروي القنوت في الصبح. ونعلم أن الوارد عن سيدنا أنس ظاهره مشعر بالنسخ، لكن الإمام يرى غير هذا فيقول : «فأما الذي أرى بالدلالة فإنه ﷺ ترك القنوت في أربع صلوات دون الصبح... لا يقال له ناسخ إنما يقال له الناسخ والمنسوخ ما اختلف، فأما القنوت في غير الصبح فمباح أن يقنت وأن يدع لأن رسول الله ﷺ لم يقنت في غير الصبح قبل قتل أهل بئر معونة ولم يقنت بعد قتل أهل بئر معونة في غير الصبح، فدل على أن ذلك دعاء مباح كالدعاء المباح في الصلاة، لاناسخ ولا منسوخ»[59].

ونلاحظ أن الشافعي رحمه الله انما يقرر ما استخلصناه من تورعه في القول بالنسخ وتريثه في مقابلة الأدلة ببعضها.

وأما المثال الثالث للمسلك الثالث : اعتبار العرف، فبابه الفريد هو باب الصلاة في ثوب ليس على عاتق المرء منه شيء، فعن أبي

(58) اختلاف الحديث ص : 616 - 617.

(59) اختلاف الحديث ص : 616.

هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يصلين أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء[60]، وهذا الحديث يختلف مع حديث أمنا ميمونة زوج النبي ﷺ قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي في مرط بعضه علي وبعضه عليه وأنا حائض.[61]

في رفع هذا التعارض أظهر الإمام رضي الله عنه معرفة بأحوال الناس ودقائق وقائع الحياة اليومية زيادة على حسن استنباط واستدلال، يقول-رحمه الله - بادئا بنفي التعارض كعادته: «وليس واحد من هذين الحديثين مخالفا للآخر ونهي رسول الله ﷺ أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء اختيار لا فرض»[62]، لأنه ﷺ صلى في مرط زوجه ميمونة رضي الله عنها فأقل ما عليها منه ما يسترها مضطجعة ويصلي النبي ﷺ في بعضه،... بعضه بينه وبينها، فما يمكن أن يشترط أبدا إلا أن يتزر به ائتزارا دون العاتق. فانظر إلى تصوره للأحوال، والأعجب أنه مقتنع بالتخيير على اعتبار آخر، وهو واقع أهل زمانه، وقد علل ذلك بكون هذه الأزر الموصوفة في الحديث تعذر حصولها عند أهل زمانه، والحرج مرفوع على كل حال. يقول: «ولا يمكن في ثوب دهرنا أن يأتزر به ثم يرده على عاتقيه أو أحدهما ثم يسترها، وقل ما يمكن هذا في ثوب في الدنيا اليوم..» وهذا مدعاة لإعادة النظر في ما نقل عن أصول الأئمة. ويتابع الامام ليبني من ذلك كله فقها ثمرة لهذا النقاش، فيكون الرجل إذ صلى فيما يواري عورته أجزأته صلاته، وعورته ما بين سرته وركبته وليس السرة والركبة من العورة، وهذا الاستثناء - أي السرة والركبة من العورة - مستفاد من الحديث ذاته، ومن الحديث المعين لذلك حيث لم يعتبرهما داخلين في تحديد "من"، والمستفاد من هذا القسم أن المسالك الثلاثة التي قسمناه

(60) رواه البيهقي في السنن: 2/22.238 وكذلك ابن خزيمة في صحيحه ص: 785.

(61) رواه البيهقي في السنن 2/239.

(62) اختلاف الحديث ص: 612.

باعتبارها ترجع في روحها إلى مسلك التخيير، ثم إن باب التعارض إجمالا إنما يرفع بيقين عند إعمال كلا الدليلين ولا يعمل الدليلان معا إلا مع التخيير أو الخصوص والعموم أو الإطلاق والتقييد، وكلها واحد مقصدا، والله أعلم...

6 - رفع التعارض باعتبار لسان العرب والفقه لمعاني الحديث :

وهو النظر إلى مدلولات الألفاظ وحدودها ونطاق استعمالها، ثم تدبر الحديث واستخلاص المقصود. وقد ربطنا عمدا بين اعتباري اللغة والفقه، لتلازمهما في هذا القسم ملازمة تعلق سببي، إضافة إلى أن هذين الاعتبارين أساس عملية النظر في الدليلين عند الإمام الشافعي إن لم يثبت نسخ، حيث إن الأقسام الأربعة المتقدمة - عدا قسم اعتبار النسخ - مستندة إلى هاتين الآليتين عند الترجيح، أو الجمع، أو التخيير، أو ما إلى ذلك،

تحت هذا القسم تسعة عشر بابا :

- باب سجود القرآن.
- باب الخلاف في أن الغسل لا يجب إلا بخروج الماء.
- غسل الجمعة.
- باب بيع النجش.
- باب بيع الرجل على بيع أخيه.
- باب بيع الحاضر للبادي.
- باب تلقي السلع.
- باب بيع المكاتب.
- باب الضحايا.
- باب الدعاوي والبينات.

- باب صلاة الخوف.
- باب لحوم الضحايا.
- باب الصلاة في ثوب ليس على عاتق المرء منه شيء.
- باب القنوت في الصلاة كلها.
- باب الطيب للإحرام.
- باب الصوم لرؤية الهلال والفطر له.
- باب نفي الولد.
- باب الخراج بالضمان.

وكأمثلة لهذا القسم نأخذ باب بيع النجش، وباب بيع الحاضر للبادي وباب الصوم لرؤية الهلال والفطر له.

في المثال الأول نجد حديثين لا يتعارضان : حديث ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن النجش[63] وحديث أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ لا تناجشوا. [64] قصد الامام في هذا الباب لا إلى درء التعارض، وبه يكون كمن حاد عن موضوع التصنيف، ولكن من يقرأ قوله في الحديثين يظهر له اهتمام الشافعي بأمر فقه الحديث، يقول موضحا أولا دلالة المصطلح : فالنجش «أن يحضر الرجل السلعة تباع فيعطي بها الشيء، وهولا يريد الشراء ليقتدي به السوام فيعطون بها أكثر مما كانوا يعطون»[65] لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عما يترتب على النجش من أحكام وكان لب الأسئلة التي انطلق منها هو هل يفسد بيع المشتري بالنجش ؟ فأجاب : «من اشترى وقد نجش غيره بأمر صاحب السلعة أو غير أمره لزمه

---

(63) رواه البغوي في شرح السنة 121/1.

(64) رواه البخاري : كتاب البيوع : 288/1. ورواه مسلم في البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه.

(65) اختلاف الحديث ص : 582.

الشـراء كمـا يلزم ممن لم ينجش عليـه لأن البـيع جائز لا تفسـده معصيـة»[66]. ويقصد بالمعصية معصية البائع الآمر بالنجش فبيعه جائز مع إثمه، ويبني الإمام هذا الأمر على أن الناجش غير خارج فلا يفسد على المتبايعين بفعل غيرهما. فنجده ترك الحديث - والنهي فيه واضح - إلى القول بمعصية الناجش والآمر به دون فساد البيع. فدل بفعله هذا - رضي الله عنه - أن بين التحريم والتحليل مراتب أخرى.

وفي باب بيع الحاضر للبادي - وهو مثالنا الثاني - لا تعارض بين الحديثين كذلك سوى أن حديث جابر بن عبد الله فيه زيادة على حديث ابن عمر، «لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[67]. وهو شبيه بالمثال الأول، إذ يطرح حوله السؤال لم أدخل الإمام رضي الله عنه هذا الباب في مختلف الحديث ؟ وما الداعي لذلك ؟ إنه - والله أعلم - هاجس سوء فهم الأحاديث وخشية التحريم بمقتضى الظاهر، يقول في ذلك : «ليس من النهي من بيع الحاضر للبادي بيان معنى والله أعلم إلا أن أهل البادية يقدمون جاهلين بالأسواق»[68].

ثم خلص فقها إلى ان «بيع الحاضر للبادي جائز غير مردود والحاضر منهي عنه»[69].

ومثالنا الأخير في هذا القسم هو باب الصوم لرؤية الهلال والفطر له، وهو باب ذكر في قسم رفع التعارض باعتبار التوسعة.

وفيه أربعة أحاديث مختلفة مدارها على حديثين، حديث ابي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال : «لا تقدموا الشهر بيوم ولا

(66) نفسه.

(67) رواه البخاري في التاريخ الكبير 15/3 وابن ماجة : 2175/2176.

(68) اختلاف الحديث ص : 583.

(69) نفسه.

بيومين إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه أحدكم، صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين» (70)... وحديث ابن عباس رضي الله عنه قال : عجبت من يتقدم الشهر وقد قال رسول الله ﷺ «لا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه» (71).

أمام هذه الاحاديث، يقف الإمام - رحمه الله - مناقشا صيام يوم الشك مع مطلق النهي، فيقول : بهذا كله نأخذ، والظاهر من أمر رسول الله ﷺ والله أعلم - أن لا يصام حتى يرى الهلال، لأن الله جعل الأهلة مواقيت للناس والحج، ولكن ابن عمر سمع حديث النهي. فيجيب الشافعي عن هذا السؤال الذي طرحه ضمنا أن الأمر استثناء وقابل للجميع بين الأحاديث إن تدبرنا، قال : «يحتمل معنى مذهب ابن عمر(72) في صومه قبل رمضان إلا أن تصوموا على ما كنتم تصومون متطوعين لا أن عليكم واجبا أن تصوموا إذا لم تروا الهلال»(73) ولعل ما يهمنا أكثر هو فقه الإمام في هذه الاحاديث، يقول : «فأختار أن يفطر الرجل يوم الشك في هلال رمضان إلا أن يكون يوما كان يصومه فأختار صيامه»(74).

7 - **رفع التعارض بتعضيد الأثر للحديث** : والأثر عندنا هو ما صدر عن الصحابي فعلا أو قولا دون أن يظهر منه صراحة أنه منسوب الى رسول الله ﷺ وفيه بابان فقط كلاهما مذكور في أقسام أخرى .

- باب غسل الجمعة.

- باب في طلاق الثلاث المجموعة.

---

(70) رواه الزيلعي في نصب الراية 2/399.

(71) رواه الامام أحمد في المسند 347/2 والترمذي في الجامع 68/7 - 73.

(72) وهو أن رسول الله ﷺ قال : اذا رايتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا فإن غم عليكم فاقدروا له» رواه ابن حجر في تلخيص الحبير.

(73) اختلاف الحديث ص : 621.

(74) نفسه ص : 622.

في باب غسل الجمعة لا نجد أحاديث متناقضة، وهما اثنان : حديث عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : «من جاء منكم الى الجمعة فليغتسل» [75] وحديث ابي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال : «غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم».[76] فهي كما يتضح ليست بمتناقضة، ولكن الإمام يدعو إلى تدبرها، فيقول إن الأمر على الكمال لا على الوجوب، ويستدل بما ورد عن الصحابة فيقول : «دل هذا على أن عمر وعثمان قد علما أمر النبي ﷺ على الأحب لاعلى إيجاب الغسل».[77] فكان رحمه الله كمن يحترز من قوله بفعل الصحابيين الراشدين، إذ عدم التغليظ على من لم يغتسل قبل الجمعة يفيد أن ما فهمه الإمام الشافعي - رحمه الله - وافق فهمهما لحديث رسول الله ﷺ من أن بين التحريم والتحليل مراتب وأن الأمر إسلام وإيمان وإحسان[78]

أما مثالنا الثاني : باب في طلاق الثلاث المجموعة، فقد ذكر حديث أمنا عائشة أن امرأة رفاعة القرظي الذي بت طلاقها تزوجت عبد الرحمان بن الزبير، فأرادت ان ترجع الى رفاعة فقال لها رسول الله ﷺ أتريدين ان ترجعي إلى رفاعة ؟ لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته[78] الحديث لكن الامام الشافعي مهد له بآثار عن سيدنا ابن عباس مجموعها خمسة مدارها على أنه رضي الله عنه يفتي أن الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وثلاث سنين من إمارة عمر تعد واحدة[79]. ونحن نسأل لما كان حديث امنا عائشة رضي الله عنها متصلا الى رسول الله ﷺ لم لم يقدمه الامام الشافعي على الآثار ؟

---

(75) رواه البخاري 1206/2 ومسلم في المقدمة رقم :2.

(76) رواه البخاري 3/2/217/1 ومسلم، الجمعة : ب 1 رقم : 5.

(77) اختلاف الحديث ص : 580.

(78) انظر الحديث الشهير بحديث جبريل في باب الإيمان عند البخاري وكذا عند مسلم.

(78) رواه البخاري ومسلم في كتاب النكاح.

(79) اختلاف الحديث ص : 625.

إن الامام رحمه الله – كان منهجيا، فكأنه علم ان سيقول البعض هذه آثار فأين الحديث ؟ ومن جهة إن الحديث لم يحسم الامام إلا في ثبوته أما الترجيح فقد توقف كما يظهر ذلك في آخر الباب[80] فأورد فتاوي ابن عباس رضي الله عنه تعضيدا لهذا الحديث.

وعموما فان هذا القسم كما لا يخفى قليل الأبواب، قليل اعتماد الامام الشافعي عليه.

8 – رفع التعارض باعتبار أن بعض الصحابة سمعوا من الحديث ما لم يسمعه غيرهم : والمقصود بهذا أن يتعقب صحابي صحابيا آخر بزيادة في الحديث سمعها هو ولم تصل المتعقب رضي الله عنهم جميعا – وفيه خمسة أبواب :

– باب ما يكره في الربا من الزيادة في البيوع.

– بكاء الحي على الميت.

– باب الشفعة.

– الدعوى والبينات.

– باب قتل الأسارى والمفاداة بهم.

ونمثل بالباب الأول والثالث والرابع :

ذكر الإمام في باب ما يكره في الربا من الزيادة في البيوع خمسة أحاديث، أربعة متجانسة والخامس مختلف.

أحد الأربعة فيه أن أبا سعيد الخدري قال إن رسول الله ﷺ قال : لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا غائبا منها بناجز[81].

(80) اختلاف الحديث ص : 625.

(81) البخاري.

وأما الحديث المخالف فإنه عن ابن عباس -وقد بنى عليه أصحابه من المكيين فتواهم - قال : أخبرني أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال : إنما الربا في النسيئة[82].

عند الترجيح بدأ الامام الشافعي بمسلمة عنده وهي «النفس على حديث الاكثر أطيب» ثم إن عثمان وعبادة بن الصامت أسن وأقدم صحبة من سيدنا أسامة بن زيد، وإن أبا هريرة وأبا سعيد رضي الله عنهما أكثر حفظا عن النبي. لكن هل يكفي هذا ؟ إن الامام الشافعي نفسه لم يقف عند هذا الحد وكأنه لا يطمئن إلا إلى ما عدا هذا التعليل فيرى أن أسامة رضي الله عنه لا يرد حديثه بهذه المرجحات التي لا تطمئن، «فيحتمل أن يكون سمع رسول الله ﷺ يسأل عن الربا في صنفين مختلفين ذهب بفضة وتمر بحنطة فقال : إنما الربا في النسيئة فحفظه، فأدى قول النبي ﷺ ولم يؤد مسألة السائل فكان ما أدى منه عند من سمعه أن لا ربا إلا في النسيئة»[83].

والمثال الثاني وهو باب بكاء الحي على الميت - فيه حديث في تعقب حديث فكانا عندنا بذلك اثنين عن عمرة رضي الله عنها بأنها سمعت عائشة رضي الله عنها وذكر لها أن عبد الله بن عمر يقول : إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت : عائشة أما إنه لم يكذب، ولكنه أخطأ أو نسي، إنما مر رسول الله ﷺ بيهودية وهي يبكي عليها أهلها فقال ﷺ إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها.

في هذا الحديث وجد الشافعي رحمه الله العبء عنه مخففا فحديث أمنا عائشة قوي ترجيحا وتعليلا من نفسه، وما بقي له إلا أن يثبت صحة الحديث إليها وأن يعضد بها عدا الحديث، وقد فعل رحمه الله قائلا : «ما روت عائشة عن رسول الله ﷺ أشبه أن يكون

---

(82) عند مسلم.

(83) اختلاف الحديث ص : 601.

محفوظا عنه ﷺ بدلالة الكتاب والسنة، فإن قيل : فأين دلالة الكتاب؟ قيل في قوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[84] ﴿وأن ليس للانسان الا ما سعى﴾...[85] وقال : وعمرة أحفظ عن عائشة من ابن أبي مليكة – أي عن ابن عمر – وحديثها أشبه الحديثين أن يكون محفوظا »[86].

أما المثال الثالث والأخير – وهو باب الدعوى والبينات – ففيه أربعة أحاديث مدارها على سؤال هل يكتفى باليمين أم لا بد من شاهد ؟

ويرى فيها الإمام الشافعي – أي هذه الأحاديث – أنها من الجمل التي يدل بعضها على بعض ومن سعة لسان العرب أو اقتصار المحدث على بعض ما سمع دون بعض أو هما معا[87] لينتقل بعد ذلك إلى جني الثمرة الفقهية من هذه الملاحظة فيعتبر البينة – بناء على ما تقدم – في دلالة رسول الله ﷺ بينتان، بينة كاملة بعدد الشهود لا يحلف مقيمها معها، وبينة ناقصة العدد يحلف مقيمها معها.

ولعل هذا المبحث قد جلى لأعيننا طبيعة التعامل مع الأحاديث المختلفة ظاهرا عند الإمام الشافعي رحمه الله، ثم إنه ألمح إلى ملاحظات مهمة في أصول الشافعية ذاتها. وعموما فإن ما يهمنا في بحثنا هذا هو الشق الأول وهو ما سنحاول تناوله في المبحث اللاحق.

منهجية الامام الشافعي في درء التعارض :

لا بد ونحن نسعى إلى بيان منهج الإمام الشافعي في المتعارض من الأحاديث، من استثمار ما مر بنا من مباحث والتنقيب

(84) سورة الأنعام، الآية : 164.

(85) سورة النجم، الآية : 39.

(86) اختلاف الحديث ص : 609.

(87) نفسه ص : 635.

في ثناياها على ما يساعد على ذلك، لكن ارتأينا أن نقدم بين يدي ذلك حديثا ننتخبه من مقدمة الكتاب إذ فيها الثوابت التي بانتقائها وتمييزها من كلامه يصح الاعتقاد في كونها منهجيته ويقوى، ثم إن تم ذلك بإذن الله نزيد زوائد مؤكدة يستثمر فيها - كما قلنا - الفارط من المباحث.

إن الامام محمد بن إدريس - رحمه الله - يميز بدءا الخبر عن رسول الله ﷺ إلى خبر عامة وهو ما لا يسع جهله أحدا من المسلمين كعدد الصلوات ووجوب الصيام...، وخبر خاصة وهو في خاصة الاحكام لم يكلفه العامة (كسجود السهو) مما ليس فيه نص كتاب، وهو الذي على العلماء فيه عند الإمام توسعة مجاله والكشف عنه. وبعد هذا التحديد يثيرنا الانتقال المباشر منه إلى نقاش يطول عن حجية خبر الواحد، بمعنى أن الإمام الشافعي يرى الأخبار الخاصة محدودة أيضا، فلا بد من توسعة فيها، وأخبارالآحاد أخبار تغني الاحكام، والاكتفاء بالشهير من الأقوال وما تواتر منها يحجر نطاقها، فمن ثمة وجب على العلماء «قبول خبر الصادق على صدقه ولا يسعهم رده»[88].

ينطلق الإمام في هذه القضية من وقائع في عصر النبوة وقد تنبه إلى أمر جد هام هو الداعي في نظرنا إلى قبول خبر الآحاد - إضافة إلى ما مر من توسعة مجال الأحكام -فالإمام يعتبر أنه يغرب على المتقدم الصحبة الواسع العلم الشيء يعلمه غيره، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقضي أن الدية للعاقلة، ولا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فرجع إليه عمر، ولو جاز لأحد رد هذا بحال جاز لعمر بن الخطاب أن يقول للضحاك أنت رجل من نجد... ولم تر رسول الله ﷺ ولم تصحبه إلا قليلا، ولم أزل معه ومن معي من المهاجرين والأنصار، فكيف عزب هذا عن

(88) اختلاف الحديث ص : 526.

جماعتنا، وعلمته أنت وأنت واحد يمكن فيك أن تغلط وتنسى؟» [89]
فهذا أمر على جانب كبير من الأهمية لأن أكثر الأحاديث عن رسول الله ﷺ تذكر دون سبب أو مناسبة وقد تنبه من جاء بعد الإمام إلى هذا الأمر[90].

ولقد استثمر هذا الشرط في معرض تقابل الأحاديث، فلا يشرع في نقاشها إلا بعد التأكد من خلو دواعي جمع تجمع بينهما، فقد يكون الصحابي "أدى بعض الحديث ولم يؤد بعضا أو حفظ بعضا ولم يحفظ بعضا فأدى ما أحاط بحفظه، ولم يحفظ بعضا فسكت عما لم يحفظ، أو شك في بعض مما سمع فأدى ما لم يشك فيه وسكت عما شك فيه منه، أو يكون فعل ذلك من دونه ممن حمل الحديث عنه، وقد اعتبرنا عليهم وعلى من أدركنا فرأينا الرجل يسأل عن المسألة عنده حديث فيها فيأتي من الحديث بحرف أو حرفين يكون منهما عنده جواب لما يسأل عنه ويترك أول الحديث وآخره، فإذا كان الجواب في أوله ترك ما بقي عنه وإن كان جواب السائل له في آخره ترك أوله، وربما نشط المحدث فأتى بالحديث على وجهه ولم يبق منه شيء». [91] بل إن الامام يذهب أبعد من ذلك فيقول: «ولا يخلو من روى هذا الحديث عن النبي ﷺ - عندي والله أعلم - من بعض هذه المعاني». [92] ويضيف الشافعي رحمه الله عاملا آخر أوليا في التعامل مع الاحاديث المختلفة ألا وهو عرضها على لسان العرب عند التنزيل، إذ به تعرف مقتضيات العموم والخصوص بدلالات المقام، والعلم بهذا اللسان، قال - رحمه الله في ذلك: «القرآن عربي كما وصفت الأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن ولا عاما إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله،

(89) اختلاف الحديث ص: 532.

(90) انظر كتب أسباب ورود الحديث الشريف.

(91) اختلاف الحديث ص: 621.

(92) نفسه ص: 621.

فإن لم تكن فسنة رسول الله ﷺ تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر. أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سنة. وهكذا السنة إذ لو جاز في الحديث أنه يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى ولكن الحق فيها واحد لأنها على ظاهرها وعمومها إلا دلالة عن رسول الله ﷺ أو قول عامة أهل العلم فإنها على خاص دون عام...»[93].

فيحتاط الشافعي - رحمه الله - إذن من التأويل باللسان لمجرد حرج، فلا بد من مسوغ قوي داع لذلك وهذه التخريجات التي يحذر منها هي التي نجد عند أمثال ابن فورك والإمام الطحاوي. ومن اهتم خاصة بمشكل الحديث كابن قتيبة، فالشافعي رضي الله عنه يخالفهم جميعا، إذ لا يرى حرجا لا بد من رفعه كما يجدون، فلا بد عنده من دلالة واضحة من رسول الله ﷺ أو أهل العلم إجماعا، والا فلينظر في حكمة ورودها على الاختلاف.

غير أن أهم هذه الثوابت إطلاقا في منهجية الإمام الشافعي هو الاحتياط في القول بالنسخ، وهو - أي النسخ - مرتع من لم يجد تخريجا للأحاديث المختلفة، والنقاش في هذه المسألة طال بين سلف العلماء رحمهم الله بين مقتصد نبيه ومسرف.

إن الامام - رضي الله عنه - يحترز كثيرا من القول، به، فمثلا في باب المرور بين يدي المصلي يتوقف في أحاديث صحيحة مختلفة لا ترد إلا بالقول بنسخ أحدها : «ونحن لا نعلم المنسوخ حتى نعلم الآخر، ولسنا نعلم الآخر».[94] وقد مر بنا نماذج من ذلك، ووجدناه لا يقول به إلا بعد الدليل خبرا عن رسول الله ﷺ أو قرينة تاريخ كما تقدم في قسم رفع التعارض باعتبار النسخ حين قابل حديث عمار

---

(93) نفسه ص : 532.

(94) نفسه ص : 575.

وحديث ابن الصمة رضي الله عنهما وقد وجدناه أيضا لا يطمئن إلى القرينة الزمنية وحدها وإن جلت كما في حديث ابن مسعود في نكاح المتعة المنسوخ بحديث علي وابن سبرة رضي الله عنهم جميعا.[95] قال فيه بعد وضوح حجة النسخ : فإن لم يكن في حديث علي – رضي الله عنه – بيان أنه ناسخ لحديث ابن مسعود وغيره ممن روى إحلال المتعة، سقط تحليلها بدلائل القرآن والسنة والقياس»[96] فالغالب أنه يحيل – كما ذكر – على القرآن الكريم والسنة المشرفة تعضيدا للنسخ. وهذا الأمر يدفعنا الى السؤال عن سبب هذا التدقيق والاحتياط في آن ؟ إن ما لا يفتأ يحوم حوله الامام الشافعي هو توسعة مجال الأحكام، وما نقاشه حجية خبر الواحد إلا لخدمة هذه الرغبة،والنسخ نقص لازيادة، ثم إن القول بالنسخ إبطال لنص قرآنا كان أو سنة صحيحة، والعاقبة وخيمة خاصة عند إمام كالشافعي.

وقضية النسخ عند الامام الشافعي لها متعلقات : أولها إحالته الدائمة على القرآن الكريم وقد رأينا في المبحث السابق أنه قد رجح أبوابا إحدى عشر بالقرآن الكريم ترجيحا صريحا، أما بقية الابواب فلا يخلو أحد منها من تعضيد بقرآن.

والسبب في ذلك له ارتباط وثيق بالمنهج الذي نحن بصدده، إذ معلوم عن الشافعية في الأصول أن القرآن لا ينسخ بالسنة بدلالة الآية التي في سورة البقرة ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾[97] ولذلك يقول الشيرازي محقق المذهب : «وليست السنة مثل القرآن، ألا ترى أنه لايثاب على تلاوة السنة، كما يثاب على تلاوة القرآن ولا إعجاز في لفظها كما في لفظ القرآن، يدل على أنه ليس مثله».[98] ولا نذهب بعيدا لنستدل على هذا، ففي الكتاب مادة

---

(95) نفسه ص : 605.

(96) نفسه ص : 605.

(97) سورة البقرة الاية : 106.

(98) اللمع في أصول الفقه لابي إسحاق الشيرازي ص : 60.

الدراسة نجد الامام يضع ثابتا آخر يضبط المنهج، يقول: «مقام سنة رسول الله ﷺ مع كتاب الله جل ثناؤه مقام البيان».[99] فينتج عن هذا أن النص القرآني حاسم فأي الحديثين كان أولى بظاهر معنى كتاب الله قدم، وفي هذه القاعدة نكتة لطيفة إذ إعمال أحد النصين لا يقتضي طرح الآخر كما يفهم ذلك من التصريح المباشر في الحكم بالنسخ، وقد مر بنا مظهر منه هو الخصوص والعموم، إذ قد يرجح بالكتاب، لكن ليس قبل ضبط دلالة الكلمة وحدود انطباقها.

ثم المتعلق الثالث - وهو لب الكتاب كله - هو التخيير، فيجب - كما يلمح إلى ذلك الامام رحمه الله - التوقف قبل الحكم على أحد الحديثين بالنسخ في حالة فقدان مرجح من الكتاب لأحدهما على الآخر، وثبوت إسناديهما معا، ثم النظر بعد ذلك في التاريخ فإن لم يسعف، علم أن الحديثين وردا توسعة على الأمة، وقد كان هذا الملمح الأخير لمنهج الشافعي رحمه الله همه الذي اهتم به، ونظن بكثيرمن الاطمئنان أن الكتاب كله كان خدمة لهذه الفكرة، وهي مهمة في الاستنباط، وليس يفطن إليها إلا من كان ريانا من علوم الشريعة، وواصلا الفقه بالحديث. فأول ما بدأ به بعد المقدمة من الابواب باب الاختلاف من جهة المباح، وإقحامه ضمن الابواب يثير الانتباه في أول الدراسة، لكن وجدناه يضع اللبنة الأساس قبل الشروع في التشييد، فمثلا في مسألة المسح والغسل للرجلين وبعد ثبوت الاحاديث سندا، يقول: «ولا يقال لمسح رسول الله ﷺ على الخفيف خلاف غسل رجليه على المصلى، إنما يقال الغسل كمال، والمسح رخصة وكمال، وأيهما شاء فعل».[100]

والزائد في هذا المثال أن التوسعة توسعتان، توسعة رخصة وعزيمة وتوسعة إباحة، وبينهما فرق عند الامام.

---

(99) اختلاف الحديث، ص: 536.

(100) اختلاف الحديث، ص: 542.

فأما الاولى فهي مستندة إلى حديث جبريل عليه السلام أن الدين إسلام وإيمان وإحسان، بمعنى أن الله عز وجل من خلال نبيه ﷺ يكلف الامة طاقتها، فلا يعمد متعالم مغشي عليه قرأ حديثا في الصحيح ليفسق الامة.

وبالتالي فما يكلفه الخاصة من المسلمين لا يلزم عامتهم، وإن الامر في هذه التوسعة ليس على التخيير خلاف الثانية، بمعنى أن رسول الله ﷺ يتكلم في مسألة واحدة في أحوال ومقامات مختلفة، ثم إن مقامه مقام المربي، فما من بد لمستنبط الاحكام من الانتباه إلى ذلك والحرص على عدم مناقضته، وأما الثانية فهي مندرجة في أبواب التكليف عند الأصوليين، وأهميتها هنا أن الفقه والحديث لا غنى لأحدهما عن الآخر إذ المحدث الذي لا يتجاوز النص او النصين لا يفضي به ذلك إلا إلى مرتبتين لا توسط بينهما، الامر والنهي. ثم إن النهي واضح، لكن ما يلزم الدقة والتمحيص فيه هو تحديد مقدار الامر من رسول الله ﷺ وبالتدبر والفقه استطاع الاصوليون ان يميزوا في أوامر رسول الله ﷺ الأمر الجازم من المستحب كمالا والمباح توسعة ورحمة. وعموما فإن ما قلناه حتى الآن وجدنا له نصا صريحا من الامام نفسه يوضح فيه منهجيته وثوابتها التي كشفناها جميعا وبالاستقراء، وسنورده – على طوله – لأهميته، يقول : «الحديث عن رسول الله ﷺ كلام عربي ما كان منه عام المخرج عن رسول الله ﷺ كما وصفت في القرآن، يخرج عاما وهو يراد به العام ويخرج عاما ويراد به الخاص، والحديث عن رسول الله ﷺ على عمومه وظهوره حتى تأتي دلالة النبي ﷺ... ولا يجعل الحديث العام المخرج عن رسول الله خاصا بغير دلالة، ممن لم يحمله ويسمعه... وكلما احتمل حديثان أن يستعملا معا استعملا معا ولم يعطل واحد منهما الآخر... فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف – كما اختلفت القبلة بين بيت المقدس والبيت الحرام – كان أحدهما ناسخا والآخر منسوخا... ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ إلا بخبرعن رسول الله

أو بقول أو بوقت يدل على أن أحدهما بعد الآخر فيعلم أن الآخر هو الناسخ أو بقول من سمع الحديث أو العامة... ومنها ما يكون اختلافا في الفعل من جهة أن الأمرين مباحان كاختلاف القيام والقعود وكلاهما مباح، ومنها ما يختلف ومنها ما لا يخلو من أن يكون أحد الحديثين أشبه بمعنى كتاب الله، أو أشبه بمعنى سنن النبي ﷺ مما سوى الحديثين المختلفين أو أشبه بالقياس فأي الأحاديث المختلفة كان هذا هو أولاهما عندنا أن يصار اليه... ومنها ما جاء جملة وآخر مفسرا... وليس هذا اختلافا وإنما هذا مما وصفت من سعة لسان العرب وأنها تنطق بالشيء منه عاما تريد به الخاص.

... وجماع هذا أن لا يقبل إلا حديث ثابت، كما لا يقبل من الشهود إلا من عرف عدله».[101]

خاتمة

إن أهم نتيجة من هذا البحث المتواضع، أن الامام الشافعي كان على ما اشترطه المحدثون في تناول هذا الفن - علم مختلف الحديث - بمعنى أنه كان جامعا الفقه إلى الحديث والاصول، ثم إنه لم يقصد الاستيعاب، بل مراده التنبيه على نظرية التوسعة، مع وقوفنا على أصول كان يظن أن الامام لا يقول بها كالاستحسان، وتحكيم العرف، ومقاييس في الترجيح كذلك نراه تفرد بها ولا ندري لم لم يستفد منها من جاء بعده، كاعتبار قضية ظروف وملابسات الأخذ عن رسول الله ﷺ ودورها في علم مختلف الحديث وخطرها على من لم ينتبه اليها في رد الاحاديث.

ولا يفوتنا الالماح إلى الصبغة المنهجية التي اصطبغ بها الكتاب، مع ما قد يبدو لأول وهلة من تنافر المباحث وإيرادها على غير الترتيب المتعارف عليه، ووجدنا أن الإمام كان يحاول أن يضع الأبواب على الاعتبار في الترجيح وانسجامه.

(101) اختلاف الحديث، ص : 541.

وعموما فإن الكتاب أجل من أن يدرس هذه الدراسة الحيية، فهو في باب علم اختلاف الحديث الرائد، والغريب أن الكتب التي أتت بعده لم تكن أنضج منه، ولا ممنهجة كمنهجه، إذ تقتضي سنن الله أن يتعقب المتأخر السابق، ويزيد الخلف على السلف تصحيحا واستدراكا وهذا ما لم يحصل مع هذا الكتاب بل قاريء كتب المتأخرين يحس كأنهم تعقبوا به بما حذر منه كالعجلة في القول بالنسخ مثلا. ثم نود أن نشير إلى مسألة نجدها في كتب علوم الحديث، وهي أن علم اختلاف الحديث «صنف فيه الإمام الشافعي ولم يقصد رحمه الله استيفاءه، بل ذكر جملة ينبه بها على طريقه».[102]

لكن لم نجد – فيما بين أيدينا حتى الآن – من تعرض في باب مختلف الحديث للعدد الوافرمن الآثار التي ناقشها الإمام الشافعي، والذي نظن بكلام الإمام النووي ومن تبعه فيه هو اختلاط الأمر عليهم وعدم التمييز بين الكتب التي في اختلاف الحديث وبين الكتب التي في مشكله، وهذا الفرق أشرنا إليه في موضعه من هذا البحث، فكتابناهذا لم يتضمن ما تضمنه كتاب مشكل الآثار للإمام الطحاوي مثلا، لكن في الكتب التي تناولت المختلف ما نجد مد هذه الأحاديث التي فيه ولا نصيفها.

وبعد هذا النزر اليسير الذي بدا لنا من خلال الدراسة للكتاب نقول ان كتاب اختلاف الحديث للإمام الشافعي، لا يقل قدرا وأهمية عن "الرسالة"، فكلاهما مؤسس لعلم، علم تحصين العقول أن تزل في تفسير النصوص عن المقصود من خطاب التكليف.

ولئن كان كتب "للرسالة" الذيوع والشهرة، فإن "اختلاف الحديث" سيم النسيان، والغفلة عن مقصود تأليفه، فلا يعدو أن يذكره المصنفون في علوم الحديث عرضا. ونزعم صادقين، أن الكتاب ما يزال جوادا، معطاء،موجهاللمعتنين بالفقه والحديث معا إلى

(102) التقريب للإمام يحيى بن شرف النووي 196/2.

مناهج التعامل مع الكتاب والسنة، وكيف تستثمر الأصول من قياس وإجماع واستحسان بدل بقائها أحبولة جدلية لا تنزل الى أرض الواقع وما يحتمه من دقة في التحليل ثم الاستنباط لتعقد نوازله ووقائعه.

إن أفق البحث في تعارض الحديث ومباحث ناسخه ومنسوخه ستجلو كثيرا من الحقائق في روح التشريع نفسه، وستعيد النظر في كثيرمن الاحكام التي كانت في حكم المسلمات كقضايا النسخ مثلا.

ولعل أهم خاصية تميز هذا النوع من الدراسات هو قدرتها على المساهمة بفعالية في جهود التقريب بين فقه الائمة الأربعة، ثم التقريب بين المحدثين والفقهاء.

والمقصود بالتقريب ليس بالصهر والإدغام، وإنما الاعتبار بمعنى أنها كلها مقبولة بين مرتبتي الرخصة والعزيمة، وكذا تبادل الخدمات بين الفقيه والمحدث حتى يسد كل منهما نقصه.

فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

كتب التفسير

1 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل : محمود بن عمر الزمخشري (528هـ) دار المعرفة بيروت.

كتب الحديث النبوي وعلومه :

1 - اختلاف الحديث : الإمام محمد بن إدريس الشافعي تحقيق عامر أحمد حميد - مؤسسة الكتب الثقافية. ط : 1، 1405هـ.

2 - الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار : محمد بن موسى الحازمي (584هـ). ت. محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف.

3 - تأويل مختلف الحديث : عبد الله بن قتيبة الدينوري (276 هـ). ت. عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب الاسلامية. ط 1.

4 - تدريب الراوي : جلال الدين السيوطي (911 هـ) ت. عبدالوهاب عبد اللطيف - دار الكتب الحديثة ط : 2.

5 - تلخيص الحبير : ابن حجر العسقلاني (852 هـ) تعليق : عبد الله الهاشم اليماني، المدينة المنورة : 1384هـ .

6 - تهذيب الآثار : محمد بن جرير الطبري (316هـ) ت. محمود شاكر.

7 - جامع بيان العلم وفضله : يوسف بن عبد الله بن عبد البر (463هـ) المكتبة السلفية. ط : 2.

8 - الرسالة المستطرفة : محمد بن جعفر الكتاني دار البشائرالإسلامية ط : 4.

9 – سنن ابن ماجة القزويني (275 هـ)، ت : محمد فؤاد عبد الباقي. نشر عيسى الحلبي.

10 – سنن أبي داود السجستاني (275 هـ). دار الحديث – حمص.

11– سنن الترمذي (279 هـ). ت. أحمد شاكر – نشر مصطفى الحلبي. ط : 2.

12– السنن الكبرى للبيهقي (458هـ) دائرة المعارف العثمانية الهند ط:1.

13 – سنن النسائي (303هـ). ترقيم عبد الفتاح أبو غدة. حلب. ط : 2.

14 – شرح السنة : الحسين البغوي (516هـ). ت : شعيب الأرناؤوط. المكتب الاسلامي. ط : 1.

15 – شرح صحيح مسلم للامام النووي (676هـ). دار القلم : بيروت. ط : 1.

16 – نزهة النظر شرح نخبة الفكر : لابن حجر العسقلاني (852هـ). مكتبة الغزالي : دمشق.

17 – صحيح البخاري مع الفتح : محمد فؤاد عبد الباقي – دار الإفتاء السعودية.

18 – صحيح ابن خزيمة (311هـ). ت : د. محمد مصطفى الأعظمي. ط : 2.

19 – علوم الحديث : لابن الصلاح الشهرزوري (643هـ). ت : نور الدين عتر. دار الفكر.

20 – فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي (902هـ). دار الكتب العلمية. ط: 1.

21 - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث - جماعة من المستشرقين. لندن.

22 - مسند الامام أحمد (241هـ). المكتب الاسلامي.

23- مشكل الآثار : أبو جعفر الطحاوي (321هـ). دائرة المعارف العثمانية الهند. ط : 2.

24 - مشكل الحديث وبيانه : محمد بن فورك (406هـ). ت. موسى محمد علي. عالم الكتب. ط : 2.

25 - مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها : عبد الله النجدي القصيمي (1353هـ). دار القلم بيروت ط : 1.

26- مشكلات الاحاديث والجمع بين النصوص المتعارضة : جماعة من العلماء. تصحيح زكريا علي يوسف. مكتبة المتنبي.

27 - معرفة علوم الحديث : الحاكم النيسابوري (405 هـ) المكتبة العلمية المدينة المنورة ط : 2.

28 - نصب الراية لأحاديث الهداية : الزيلعي الحنفي (762هـ). المجلس العلمي ط : 2.

*** أصول الفقه والعقيدة وتاريخ التشريع :**

1 - الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي (429هـ) ت. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة بيروت.

2 - الاحكام في أصول الأحكام : علي بن ابي علي الآمدي (631هـ). دار الكتب العلمية ط : 1.

3 - الإحكام في أصول الاحكام : علي بن حزم الاندلسي (456هـ). دار الآفاق الجديدة بيروت. ط : 1.

4 - اللمع في أصول الفقه : إبراهيم بن علي الشيرازي (476هـ). بتخريج الأحاديث للبخاري. عالم الكتب. ط 1.

5 - المستصفى من علم الاصول : أبو حامد الغزالي (505هـ). دار العلوم : بيروت.

6 - الموافقات من أصول الشريعة : إبراهيم بن موسى الشاطبي (790هـ). بعناية محمد عبد الله دراز. المكتبة التجارية : مصر.

7 - كتاب الأم للإمام الشافعي. دار الكتب العلمية.

*** كتب التراجم والطبقات :**

1 - تذكرة الحفاظ : الإمام محمد الذهبي (748هـ). دار إحياء التراث العربي.

2 - تقريب التهذيب : أحمد بن حجر العسقلاني، بعناية محمد عوامة، دار الرشيد : حلب. ط : 1.

3 - تهذيب التهذيب : أحمد بن حجر العسقلاني. دائرة المعارف النظامية. الهند. ط : 1.

4 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب : عبد الحي بن العماد الحنبلي (1089هـ). دار المسيرة : بيروت. ط : 2.

5 - طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين بن علي السبكي (771هـ). ت. محمود الطاح وعبد الفتاح الحلو، نشر الحلبي عيسى.

6 - الفهرست : محمد بن إسحاق النديم (380 هـ). تحقيق رضا تجدد. طهران. ط 1391هـ.

7 - وفيات الاعيان : أحمد ابن خلكان (681 هـ). ت : إحسان عباس. دار صادر : بيروت.

*** المعاجم والتعريفات :**

1 – كشاف اصطلاحات الفنون : محمد علي التهانوي. ت : لطفي عبد البديع مكتبة النهضة المصرية.

2 – لسان العرب : محمد بن منظور (711هـ). دار المعارف.

*** الدراسات الاسلامية الحديثة :**

1 – أثر الحديث الشريف في اختلاف الائمة الفقهاء : محمد عوامة، دار السلام. ط : الثانية.

2 – المدخل للتشريع الاسلامي : د. محمد فاروق النبهان، وكالة المطبوعات. الكويت/دار الفكر بيروت. ط : 1.1977.

3 – منهج النقد في علوم الحديث : د. نور الدين عتر. دار الفكر. دمشق ط3.



أثر مختصر الشيخ خليل في الثقافة الشنقيطية (الموريتانية)*

للأستاذ أحمد سالم محمد الخضر

قبل الخوض في تفاصيل ذلك التأثير وتبيين حجمه ومداه نشير إلى أن المنطقة قد كانت أرضية خصبة لمختلف المعارف ومنابع ندادة أزهرت فيها الثقافة وأورقت سفوحها، حيث أغصان العلم رطبة، جناها واهتصارها يتم من المرأة والرجل على حد سواء، إذ هناك رواية مهما يكن في سندها من انقطاع فإنها أصبحت متواترة بالشهرة تدفع الطعن بالشيوع ليشد أزرها في الصحة بعض الكلمات التي سارت مسار المثل في المنطقة، تلك الرواية القائلة: إنه كان في مدينة "تينيكي" ثلاثمائة بنت من قبيلة "تجكانت" كلهن يحفظن الموطأ عن ظهر غيب[1].

إن هذه المعلومة تكسب قيمتها التاريخية عندما تفتح المجال للحديث عن هذه المنطقة المطمورة وعن هذه الفترة التي هي أظلم مجاهل التاريخ بالبلد وقد تكون أكثر قيمة إذا ما أخضعت للعرض التاريخي والتحليل العلمي والاستفسار.

على أننا لم نحظ بالاطلاع على مثل هذا الانتشار الذي تم للمذهب المالكي في "تينيكي"، فلم نره بلغ هذا الحد وتلك الغاية في أي مربع من مرابعه، والحال أن هناك وفرة وثراء فيما كتب عن المذهب ورجالاته في أصقاع المعمورة.

* أشرف على هذا البحث الدكتور محمد المختار ولد اباه.

(1) المختار بن حامدن . الحياة الثقافية في موريتانيا، ط 1، تونس ص : 5.

وبعيدا عن المبالغة في المدح والإطراء والتمجيد والتغني بقصص وحكايات قد يكون الأحياء وراء نسجها وتأليف خيوطها، فالواقع يشهد أن المنطقة عاشت اهتماما عميقا ورغبة عارمة لتلقي العلوم ودرسها، وهذه العلوم تتفاوت مكانتها بقدر ما يتوفر لها من العناية.

فالفكر العقدي لم ينضج – وإن وجدت بعض الخلافات حوله – بقدر ما نضج الفقه وأثرى واستوى على سوقه وقام على منهجية واضحة المعالم.

ولعل ذلك يرجع إلى أنه ساد في المنطقة مذهب واحد (المذهب المالكي) لا نجد خارجا عليه، وإن كانت هذه الحال مدعاة لعدم التطوير والإبداع – لانعدام روح المنافسة – فإنها من جهة أخرى أداة ووسيلة فاعلة لتعميق المذهب وتجذير تعاليمه حيث تكتمل وتتفاعل جهود الجميع للقيام به.

وبالمقابل فإن الفكر العقدي شهد نوعا من انعدام الوحدة المذهبية التي توفرت للفكر الفقهي، ولإن كان للأشعرية مكانة مكينة وأتباع ضلعاء فإن هناك من قارب منهج الاعتزال حينا وأخذ يحمل النصوص على ظواهرها حينا آخر.

أما النحو والصرف والبيان فقد نفقت أسواقها، وتزايد الشعراء وتراهنوا على الإبداع بأجمل الصور وأحسن المعاني وأسلم الألفاظ وأبلغها.

وبلغت الغاية القصوى عناية الشناقطة بكتاب الله العزيز حفظا وتجويدا وتفسيرا وقراءة ورسما، ولهم في الرسم مؤلفات كانت مراجع لرسم القرآن في جميع بلاد الإسلام، أما مكانة الحديث فكانت دون القرآن من حيث الخدمات.

ولكن كل ذلك يبقى غيضا من فيض في جنب الازدهار والرواج اللذين طبعا أرضية الفقه وفروعه، ولعل ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى

أن الفقه يرتبط به كل فرد ويحتاج إليه في شؤونه الدينية والدنيوية، ثم إن الفقه يعنى بمسائل الحياة المعيشة من قبل والواقعة والمتوقعة، وكل ذلك يجعل للجميع قربا إليه واحتياجا له.

البداية الزمنية التي انطلق فيها الفقه إلى الرواج وأخذ طريقه في اتجاه الازدهار يصعب تحديدها، إلا أنهم تفقهوا أول ما تفقهوا بالموطأ والمدونة، وتثبت المصادر التاريخية درسهم رتدريسهم في حلق التعليم، ولا مانع في ذلك، غير أن الذي يكدر صفو المقولات بتوافر الخواطر العلمية على المدونة والموطإ، هو انعدام الخدمات التي كانت ميزة للقيمين على الثقافة في البلد، فتعاليقهم وشروحهم لم تقتصر على كتاب الله العزيز ولا على أحاديث النبي ث ، فقد تجاوزت النحو والبيان والفقه لتطال المنطق والحساب وعلم الفلك.

ولعل دراسة الفقه كانت في أساسها تنصب على المختصر أولا، ثم تتجه إلى المكملات كالنوازل والفتاوى وقواعد الفقه ومنظومات أصوله.

ثم إن المنطقة – نتيجة للازدهار– قد شهدت مناظرات ومكاتبات علمية وشعرية استعرضرامها حول الجدل القائم بين المتمسكين بفقه الإمام، ودعاة التنوير والاحتكاك المباشر بالأصول على أن الذين يحنون إلى الأصول[2] لا يعارضون الأخذ بالفقه ولا الإقبال عليه، ومن العلماء من زاوج بين النظر في الأصول والفروع وحاول إقامة الفروع الفقهية على الأدلة الشرعية، وإرجاعها إلى مصادرها وكل ذلك من خلال المختصر* .

وإن يكن لرواد الثقافة الشنقيطية والقيمين عليها اتصاف بالموسوعية المعرفية، فإن هذا ليس عاما، فظاهرة التخصص قد ألقت بمظاهرها وبشكل جلي في هذه الساحة، ففيها اللغوي الذي

(2) من أمثال باب ابن الشيخ سيديا، وسيد المختار ابن أحمد الهادي.

* كما سيأتي في المبحث المخصص للخدمات والجهود حوله.

ينكب على حفظ "القاموس" "وتاج العروس" ودواوين الشعراء، وفيها الشاعر بالاكتساب والشاعر بالطبع يعز عليك أن تجد له وصفا آخر، وللناقد مجال يتخصص فيه، وللنحوي والمقريء ميادينهم الجميلة الخصبة الثرية، بيد أن التخصص قد تجذر وترسخ في هذه الثقافة إلى أبعد من ذلك ففي مجال القرآن نجد شيخا "ومحضرته" من أكبر المحاضر لا تدرس إلا قراءة نافع، ومن يقريء قراءة حفص [3] ومن هو عالم بالقراءات السبع والعشر أخذ فيها الإجازات والأسانيد.

ونجد عالما بالفرائض، وآخر في البيوع ومهتما بفقه العبادات لا يعبأ بفقه المعاملات يسأل أهل الذكر إن ألمت به نازلة.

هذه حقيقة لا تحتاج البرهنة في المنطقة، ولعل ظاهرة التخصص واحترامها هو أحد الأسباب التي تكاملت لتفضي إلى ازدهار الثقافة الشنقيطية فمن المسلم به أن التخصصات هي التي تسمح بخدمة الفنون وإعطائها حقها من الدرس والتمحيص.

ومن الشائع عن ابن العربي أنه قال : ما غالبت ذا فن إلا غلبني ولا غالبت ذا فنون إلا غلبته.

وإذا كان الفقيه قد أسهم إسهامات جليلة في استقرار الحياة الاجتماعية، حيث كان ذا سلطة مطاعة في توجيه الأخلاق ورصد مخالفيها وتأديبهم، فإنه أخذ معظم بضاعته من مختصر خليل واستقى فروعها من شروحه، ناهيك عن كونه بذل في تحصيله جل شبابه وأوقف بقية عمره على إعطائه وإقرائه، ومن الغلو ومجانبة الصواب حصر معرفته على خليل والحكم بعدم إضافته مؤلفات فقهية أخرى لكنها تنحصر غالبا في تحفة ابن عاصم وقواعد الزقاق.

---

(3) محمد شيخنا ابن المرابط اباه له كتاب "نيل البش في قراءة حفص ووش " وللشيخ أعمر بن محم بوب" الفارق بين قراءة حفص وورش" طبع بالسعودية مؤخرا.

وإذا نتفحص المتون التي كانت تدرس في مجال الفقه ويعتمد عليها في الفتوى تضن علينا المصادر بغير هذا، فهل من الإنصاف أن نصف فقيها بالموسوعية وهو لم يطالع الأمهات بمذهبه ؟ لم يقرأ "الأسدية "ولا "التهذيب" ولا مختصر ابن الحاجب، حتى إن كتاب التوضيح لخليل لم يكن من الكتب الموجودة في خزانات الشناقطة ناهيك عن موسوعات الأئمة الآخرين ومؤلفاتهم الفقهية.

ولئن كان من الملاحظ في المنطقة أن الفيصل في الأحكام الحكم بمنطوق خليل أو مفهومه في مجال القضايا الفقهية، فإن ذلك لم يمنع من وجود بعض الظواهر الخلافية حول جملة من القضايا الفقهية شط فيها البعض عن متابعة مختصر خليل، مما يدل على أن الفقهاء لهم صلة بمصادر الشريعة، وعلى وجه التخصيص لهم صلة بمحتويات السنة النبوية فيما بقي جمع من القائمين على الفقه الإسلامي متمسكا بما أتى به خليل وما اعتمده (القبض، الرفع، البسملة، التأمين).

وإن صدق ما تواترت عليه المصادرمن وصف الثقافة بالرواج والازدهار فإنه من الطبيعي أن تجد أحكام وقضايا علمية بعيدة عما تناوله الشيخ في مختصره.

ولعل إلمام العلماء. بمثل هذه القضايا وكتابتهم حولها يدل هو الآخر بدوره على ارتباطهم بالسنة مهما كانت نوعية ذلك الارتباط.

ثم إن الذي يتضح من خلال البحوث والمؤلفات التي أنشأوها في هذا المجال تمام الرؤية وعمق الصلة وتجذر المعرفة بالمصادر الشرعية، حيث يتم عرضها واستنطاقها ومقارنتها وتطويعها إن اقتضى الحال، مستعملين في ذلك ما أوتوه من القدرات الفهمية والصناعة اللغوية.

ومن تلك المسائل الأصولية (الاجتهاد) والفقهية (الحماية، الهجرة، الجهاد، شد الرحال، سفر المرأة. شرب الشاي).

ومنها ما هو من مباحث أصول الدين (المعية، التأويل، التفويض) ونجد لهم مؤلفات تلتقي فيها أصول الدين بأصول الفقه (المجاز، الحقيقة في الآيات والأحاديث المتشابهة).

التعريف بالشيخ خليل

تكاد كتب التراجم - كما هي عادتها مع غيره - تتفق نصا ومضمونا على المعلومات التي توردها عنه، فهو خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب المكنى أبا المودة وأبا الضياء، وقد ذكر الحافظ ابن حجر في "الدرر الكامنة" أنه يسمى محمدا ويلقب بضياء الدين ويعرف بالجندي.. كان عالما ربانيا صدرا في علماء القاهرة، مجمعا على فضله وديانته، ثاقب الذهن، أصيل البحث، مشاركا في فنون العربية والحديث والفرائض، فاضلا في مذهب مالك، صحيح النقل، تخرج من بين يديه جماعة من الفضلاء والفقهاء. وقد استفاد من بركة شيخه وأعانه تقواه وزهده وورعه، فقد أقام عشرين سنة لم ير النيل[4].

ولم تطل يده في التأليف ولعل ذلك يرجع لانشغالاته الوظيفية ولدقة منهاجه في التأليف وعمق كتاباته، ويبدو أن صلته بالنحو كانت وطيدة إذ شرح ألفية ابن مالك، ويشهد لذلك قوة أسلوبه وجزالة تراكيبه، وله شرح لمختصر ابن الحاجب أسماه "التوضيح" وقد وضع له القبول واعتمده الناس، وهو أكثر شروح ابن الحاجب فروعا وفوائد.

(4) محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب المغربي في كتابه مواهب الجليل ج13/1. ط: 1972/2 والمقصود بشيخه عبد الله المنوني الذي كان يبالغ في خدمته حتى نظف له الكنيف كما في تقديم المختصر.

ويراجع لترجمته المصادر التالية :

– الحافظ بن حجر : الدرر الكامنة 86/2.

– ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة 92/11.

– السيوطي : حسن المحاضرة 262/1.

– ابن فرحون : الديباج 515-516.

– التنبكتي : نيل الابتهاج 112-115.

– محمد رضا كحالة : معجم المؤلفين 114/4.

ولا تعني هذه الإشارة الإيفاء بحق خليل في الدرس، ولا الاستقصاء في سيرته، وإنما استهدفت التدليل على مراجع ترجمته.

طبيعة المختصر ودخوله إلى المتون الدراسية

تقدم ان أشرنا إلى أن الفكر الفقهي قد نفقت أسواقه وراجت موائده بالمنطقة، وحاولنا تعليل ذلك وإرجاعه إلى أسباب موضوعية. ونعود على بدء لنقول إن الشناقطة لم يتركوا بابا من الفقه إلا أشبعوه بحثا وملأوه شرحا وتعليقا واستدراكا، فألفوا النوازل ونظموا الشوارد بعد اقتناصها، وأصدرواالفتاوى، وعملوا قصائد الألغاز الفقهية، ونظموا، ونثروا، ورتبوا، وأكملوا، وخرجوا، وشرحوا، واختصروا الكثير من المؤلفات، بما فيها مختصر خليل نفسه كما سيأتي في محله.

ومن النافلة الحديث عن كون الشناقطة مالكيين وعن أسباب تعلقهم بالفقه المالكي وبرواية ابن القاسم العقبي وأبعد من ذلك فهم يؤمنون إيمانا كالجبال بما نقل في ترجمة الشيخ خليل عن ناصر الدين اللقاني لا يجدون حرجا في إعلانه وترداده وهو قوله : "نحن خليليون إن ضل ضللنا"[5] وارتباطهم بالمذهب المالكي جعلهم

(5) مقدمة مختصر خليل.

يرفضون بعض كتبه حرصا على الصحة والتدقيق ويعتمدون البعض الآخر، ولهم في ذلك معاييرهم العلمية ومتابعاتهم وشواهدهم المتعددة، تبعا للمغاربة كما يشير النابغة القلاوي في منظومته المختصة بهذا المجال :

وأننت براعة استهلال بعقد ما نثره الهلالي

وهو بسبق حائز تفضيلا مستوجب ثنائي الجميلا [6]

أما الكتاب موضوع الدرس فهو متولد من سلسلة اختصارات أو هو خلاصة لمجموعة من أعمال العلماء، فالأصل منها هو مدونة سحنون وقد اختصرها ابن أبي زيد القيرواني فجاء البرادعي فألف التهذيب اختصارا لكتاب ابن أبي زيد فجاء رجل المختصرات أبو عمر عثمان بن الحاجب فاختصر التهذيب، ولما توصل خليل بكتاب ابن الحاجب شرحه بالتوضيح، ولعله لم يشبع نهمه لاحتياج الطلبة، فاختصر كتاب ابن الحاجب [7] بمختصره الذي نحن بصدد دراسة تأثيره في الساحة الثقافية.

هذا عن أصل المختصر أما عن دخوله إلى موريتانيا فقد جاء في المنارة والرباط «كان مولاي أحمد الذهبي أول من أدخل مختصر خليل في شنقيط ويقال إن سيد أحمد النزاري هو أول من أدخل في وادان شرح الحطاب .

وفي وادان ظهر أول مصنف شنقيطي محفوظ وكان شرحا وضعه محمد بن أحمد الواداني* على مختصر خليل» [8].

---

(6) معلوم أن هذا البيت من ألفية بن مالك في النحو ويشير إلى سبق يحيى بن معط له في التأليف الذي كان سببا لفضله ولكن ابن مالك فاقه في الإحاطة والإبانة.

أما مصدر الأبيات فسيأتي في الحديث عن هذه المنظومة.

(7) الدكتور عمر الجيدي مباحث في المذهب المالكي. ص 88.

* كان حيا سنة 953هـ/1546م.

(8) الخليل النحوي : المنارة والرباط، ص : 200 ويضيف الدكتور محمد المختار بن باه أن اسمه موهوب الجليل ويوجد بالخزانة الحسنية حسب قوله.

وقد كانت الدراسة عند الشناقطة تراتبية تدريجية الأصغر فالأكبر، والأسهل فالأصعب، تمشيا مع التطورات الفهمية والعقلية لطالب العلم، وتشير بعض الشواهد إلى ضرورة احترام ذلك الترتيب والاستجابة لمقتضيات ذلك المنهج :

علامة الجهل في هذا الجيل ترك الرسالة على خليل
وترك الأخضري لابن عاشر وترك هاذين للرسالة احذر
وترك الآجرومي للالفية وترك الألفية للكافية

وطبيعة المختصر تتمثل في كونه مؤلفا في الفقه المالكي يقول عنه مؤلفه إذ سئل مختصرا على مذهب الإمام : «فأجبت سؤالهم بعد الاستخارة مشيرا بفيها للمدونة»[9].

وكل ذلك في عبارات جزلة وجمل سامقة تصطف فيها الألفاظ، وتزدحم فيها المعاني ازدحاما يبتعد فيه الشرط عن المشروط بعدا شاسعا وتفصل عدة أقفاف بين المتعاطفين، ناهيك عن الاعتراضات والمبالغة، وكان له في كل ذلك منهج دقيق سار عليه في أتم الالتزام وأثبت الخطى.

وقد توزع الكتاب إلى ثلاثة وستين بابا وأربعة وستين فصلا إضافة إلى المقدمة، وقد تميز بخلوه من العقيدة ولعل ذلك يرجع لكونه غير مؤلف للمبتدئين وإنما لطلبة الفقه الذين تدرجوا في معارجه.

تغلغله في الثقافة وتأثيره عليها

كان المختصر في نظر الشناقطة موسوعة علمية ما من نازلة إلا وله فيها حكم ومن حصله فقد حاز العلم بقضه وقضيضه :

---

(9) مقدمة المختصر.

يا قارئا مختصر الخليل	لقد حويت العلم يا خليل
حصله فهما واصرف الهمة له	فقد حوى مائة ألف مسأله
نصاومثله من المفهوم	فإن شككت اعدده بالمرسوم

وبلغت مكانة المختصرمن الأهمية أن لا مناص لأي كان عن المشاركة فيه والأخذ منه :

لا يقصر المرء دون أن يكون له	ميز يميز به شعرا وإعراب
وتستقر له في الله معرفة	ويستبين لديه السفر والباب
العلم لا يخشى في نيله ضرر	ولا يسد على طلابه باب
إن كان للمال طلاب تحاوله	فللعلوم من الرجال طلاب [10]

وقد تلونت اهتمامات الشناقطة بهذا المختصر وأخذت أشكالا مختلفة فمنها الشكلي كالحرص على إتقانه وعدم اللحن فيه[11] واستعمال اللغز[12]. وقبل أن نشير إلى مظاهر التأثير العلمية على على مستوى الفقه والإفتاء والاعتماد المتمثل في الجهود والخدمات الجليلة

---

(10) الأبيات للشيخ محمد العاقد بن مايابي والسفر في مصطلحهم من بداية المختصر إلى نهاية الأنكحة والباب من البيع إلى نهاية المختصر.

(11)

ويا مدرسا خليل فافتحن	همزة إن من بعد كان تفلحن
وشاع في ألسنكم أن تكسرا	وذلك لحن قد دراه من درى

(12) نموذج : يسأل الفقيه :

«حاجيتكم قرا أبي المودة	عن نصف منه حالة جاءت»

فيجيبه أحد الطلبة :

ترافع الزوجين وهي طاهرة	جاءت به الحال منها ظاهرة

وذلك في قول خليل "إلا أن تترافع طاهرا" فالحال منه إنما هي من المرأة التي هي أحد أطراف المستثنى في فعل ترافع.

نشير إلى أن التأثير قد طال المجالات الأدبية، فنسج الفقهاء والكتاب على منواله أقفافا ورسالات نثرية أدبية تعنى بمجالات شتى لعل أهمها :

التأثيرات الجانبية :

1 – نموذج في الفقه :

كتب أحدالكتاب معنيا بشؤون السوق :

أضحوكة على منوال المختصر تنبغي لأهل الحوانت في الحضر[13]

وأكثرها كلام في الأحكام الشرعية جيء به على سبيل التوجيه والتورية

باب : يجب لرجل وإن غنيا عدم اكتفاء بقليل فتح حانوت صلح لبيع بماله، ويقرض إن كان بلاه، وطلبه إن توهم وجوده لا تحقق عدمه، طلبا لا يشق به[14] وإن تعذر سقط، واختير البناء على مال ولو قل وأجرة عليه إن علمت السلامة، وقدم فيها أقرب أوليائه ثم أجنبي وإن تساويا خير فيهما، ثم مجهول عليه سيم خير، وندب إمساكه ليتحقق وإن سأل صدق المسلم وفي جعل المخالط الموافق كالمخالف نظر، وإيثار المضطر دون عموم الأصناف وأخذ الفقير بوصفيه[15] وبطلت بعاجز عن ركن وأمي إن وجد عالم، وفاسق بجارحة كإرسال لأهله بلا ظهور برؤية عدلين، فإن لم ير بعد ثلاثين صحوا كذبا وعم إن نقل بهما عنهما ورؤيته نهارا للقابلة، وقبل خبر الواحد إن بين وجها، أو اتفقا مذهبا، وإلا فقال يستحسن تركه، وصحته بإسلام وعقل وذكورة وبلوغ، وفي صبي أدرك القربة تأويلان، ولأجير أكل وشرب وشراء زبد وسواك وغسل ثيابه بكصابون، وهبة لكهلاكيت بلا

(13) مخطوطة بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية (نواكشوط).

(14) كما في التيمم : طلبا لا يشق به كرفقة قليلة.

(15) كما في الزكاة : وأخذ الفقير بوصفين ولا يعطى حارس الفطرة منها.

إسراف وإلا ضمن، وإقراء ضيف تعين ثلاثا وهل تكره الرابعة أو تمنع خلاف.

وعفي عما يعسر كسهو بنقص أو زيادة ومنع مدين وديان وتأكد في متهم، وحلف إن ادعى رهنا أو وديعة ورهنا وقضى إن تعمد بلا تأويل قريب[16] دينا بلا إذن ومطل الغرم، وعلى أجير فتح بصلح واعتكاف منه لعشر، وتنظيف وغلق باب، ونوم فيه إلا لعذر وإطفاء مصباح وإحياء فرن بصبح كظهر، وصح إن قدم أو أخر في الأخير على الأرجح، وطبخ بأبزار ولحم ولو من سمك، إن لم يكاتب، وفي فضليتهما خلاف...

2 – نموذج في الأخلاق :

باب : ندب لمواطن شب وإن بلا ثقافة حلق لحية وإعفاء شارب ومقدم رأس وضفر، وتأكد إن تمتع بثقافة أجنبية عند المسؤولية حلق الكل أو يستحب خلاف.

ووجب لمن عظمت مسؤوليته حلق عم ولباس جم لا حدد إلا في استقبال في كوفد، ولأولي مسؤولية وهل بقيد الجماعة الكل وبحسب العرف إن اختلفا أو مطلقا؟ تأويلات.

ولا يقلد مثقف غيره ولا كتابا إلا لكمستشرق وقلد غيره مثقفا عارفا أو كتابا فإن لم يجد أو تحير مجتهد تخير والأظهر رأيه.

فصل : وحرم أدب مع كمسن وتوقيره وإنصات ولو قل كنص سني وألغي شرح وقول كصحابي فيه، وتعين زجره وإن مسنا واستحسن بنصيحته وقول برأي في القرآن وطعن في القرآن وطعن في الصحيح، ومتقدم زكي قال: وحكم عقل على شرع وعادة عليهما[17].

(16) كما في الصوم : وكفر إن تعمد بلا تأويل قريب وجهل في رمضان.

(17) بلاد شنقيط : ص 202.

3 – نموذج في المشرب :

الأتاي ورق مزج ماؤه بسكر لا كقرنفل وحناء واستحسن مفتوله إن وجد كإقامته لذي فضل اعتاده، وحده أربع وهو الأرجح، وفي أجـزاء ثلاثة تردد عندتعب وزمن شـتـاء، وبعض كلحم وهل تكره الحناوية أو تمنع خلاف.

وهو بماء طاب وسكر اعتيد لا كباسط (نوع من الشاي) وقلة رد وطمأنينة بين أركانه.. ورب الدابة أولى بمقدمها ولإفراح صبي دقيق سكر وكأس من غير الأول ومص ورقة.. وندت تعين الكؤوس والتقاء الشرب إن أمكن غير زائد حس وطرافة مجلس بعبث أبيح وحرم انفرد بين أرذال جدا كامرأة، وهل بقيد الجماعة أو بحسب العرف مطلقا تأويلات، وكره تشكيك على كبراني ومسيئ.. كإدامته لمن لم يستقل به، أو يعن عليه إلا إن نودي وصبر عليه بلا انتهاء[18].

4 – في اللسان العام :

بعامل الاحتكاك المباشر الواقع بين الناطقين بالحسانية من جهة وبين هذا المختصر من جهة أخرى، فقد ترسخت جمله وألفاظه على ألسنتهم موجدة مكانة لنفسها في المعجم اللغوي الحساني باقية على حالها :

1– " وإن مع تبرد" (الصفحة 14 من المختصر) وهو في العربية مثل "ضرب عصفورين بحجر واحد".

2 – "رب الدابة أولى بمقدمها" (الصفحة 42) يعني "أهل مكة أدرى بشعابها".

3 – "وندب تقديم سلطان" (الصفحة 42) يتداخل مع سابقه إلا أن للسلطان سطوة.

---

(18) نسخة عندي من مخطوطة عتيقة عند إمام جامع قباء بنواكشوط.

4 – " وعفي عما يعسر" (الصفحة 12) القاعدة الفقهية "المشقة تجلب التيسير".

5 – "وملك غيره على رضاه" (الصفحة 169) لا يجوز التصرف في ممتلكات أي كان إلا برضاه.

6 – "فلا إشكال" (الصفحة 312) وهي آخر كلمة من المختصر تضرب لمن بلغ حد النهاية في الغضب والرضى والعلم...

وقد تغلغل المختصرفي اللسان العام وهتك حرمات الأدب حيث استلب الكتاب الشناقطة فتعلقوا بأذياله محاكاة في الأسلوب واقتباسا من الألفاظ، واجدين فيه مادة ثرية من حيث المعنى مرنة من حيث الشكل تطبق على الحياة اليومية وتتم بها التورية والتوجيه، إذ يقول أحدهم وهو يريد تنبيه أخيه القادم على المجلس أن فيه شخصا اسمه الطاهر وهو الذي شاعت عنه تهمة السرقة وعليه أن يتحفظ منه، فاستعمل لهذه المهمة الفصل الأول من مختصر خليل الذي هو "الطاهر ميت ما لا دم له" فيقول :

أول فصل من فصول المختصر بالبيت جالس خذوا منه الحذر

ولعل الطاهر كان أميا لا يفقه من التورية والإيماء شيئا.

وفي هذا الجزء أضيف رأيي إلى رأي الخليل بأن هذا الأدب قد لا يتذوقه ولا يستعذبه إلا من درس المختصر أو ألم به إلماما حتى يكون على بينة من أمر خليل في المصطلح والأسلوب وطريقة تركيب الجمل.

التأثيرات الموضوعية :

تمثل هذا الجانب في الاهتمامات الموضوعية، وقد تدرجت في مراحل معينة لعل أهمها :

1 – الحفظ والفهم : وقد يبذل لذلك من الوقت ما يكفي لمعرفة جميع الموسوعات الفقهية المبسطة، وكان لهذه المهمة جلة من العلماء

وزمرة من "المحاضر" تخصصت في تدريس المختصر وترسيخ جذوره وتدعيم مكانته وتعيمق مفاهيمه.

وفي هذه المرحلة كانت الروح العلمية لطلبة الفقه تسعى لتحصيل أكبر كم ممكن من الآراء الفقهية المختلفة غالبا مع ما في المختصر، والمخصصة له طورا والمقيدة له آونة، فانشأ ذلك ما عرف لاحقا بالشواهد والكنانيش التي تطورت هي الأخرى فأصبحت تؤلف كتبا مستقلة مرتبة حسب ترتيب المختصر.

وقد ضمت هذه الشواهد الأقوال المتعددة لطلبة الإمام مالك ومواقف أئمة الفقه من جمل كثيرة ومسائل متعددة، والقصد من وراء ذلك توسيع أفق الطالب وفتح الباب أمام تطعيم المختصر بغيره من الكتب، وكانت تأتي للاستدراك والتعليق. يقول ابن متالي معلقا على قول خليل : "وعدمها أرجح[19].

هنا خليل أطلق المقيدا وقيد المطلق والعكس بدا

وقدم الضعيف للمشهور ورد مضمرا على الظهور

ونسب الترجيح لابن يونس وكونه للفاكهاني ما نسي

فهذه جملة من الأخطاء ارتكبها خليل ابن اسحاق دفعة واحدة ويعلق العربي بن اليماني على قوله "وفيها ندب تأخير العشاء"[20].

وندب تأخير العشا قليلا ضعفه من شرحوا خليلا

ويعضهم جعله في حق قبائل شتى فخذ بالحق

(19) المختصر ط : 1981. تصحيح أحمد نصر ص : 10.

(20) نفس المرجع ص : 23.

ويعلق آخر على قول خليل "وعلى جماعة آخره"[21].

فعل الصلاة في الجماعة على إيقاعها أول وقت فضلا
نقله الرهوني عن أئمة مخالفا فيه أبا المودة

وتارة تهتم بالشروح والضبط كما في قول أباه يحظيه بن عبد الودود :

وقيد رمح بزوال الحمرة فسر في الحديث دون مرية
قيد وقاد وقداة والقدا تقال للمقدار حيث وجدا

وتأتي في تكميلها ومتابعتها لتساعد على التخلص من رتبة الحرام ووطأة الحرج :

وأخذنا من شارب وعنفقه يجوز لدى المناوي ذي الثقة
وما به يحصل حس الهيئة يجوز لا ما زاد فوق القبضة

وتطرق أبوابا لم يطرقها خليل :

وحلق لحية لأنثى واجب وهكذا عنفقة والشارب
والترك مثله وبعض قد منع لأنه تغيير ما الله صنع

إلى غير هذا من المسائل المهمة والإضافات القيمة والاستدراكات الجريئة التي ضمتها الكنانيش في ثناياها، وقد استهدف إيراد هذه الأبيات التدليل على طبيعة هذه الملحقات والمكملات.

2 – وضع النوازل والفتاوى بجانب نصوص المختصر حفظا لجهد الفقيه وتقديرا له إذ يعتمد الحكم الصادر عنه مرجعا لكل

(21) نفس المرجع ص : 23.

القضايا المماثلة، وقد وضعوا عشرات النوازل والفتاوى ونظموها ومن أهم النوازل وأكثرها انتشارا :

- نوازل سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم،
- نوازل الكصري...

وكانت هذه النوازل من اهم ثمرات الدراسة بالمنطقة ولئن كانت هذه النماذج تدل على الخدمة والقبول والإقبال فإن المبحث القادم يمثل أهم نموذج للعناية بالمختصر.

جهود الشناقطة في خدمة المختصر

لإن كان الحفظ لنصوصه والتأمل في معانيه والتحليق في فضاءاته والغوص في أعماقه والاستدراك والتكميل بوضع الشواهد والنوازل يمثل شواهد حية ونماذج ناطقة لمكانته المكينة عندهم، فإن الشرح والنظم والاختصار والتأصيل تعكس كلها مدى تأثير المختصر في الثقافة واستحواذه على أصحابها، فالأقاويل التي يصدرها خليل تبقى محل تقليد حتى ولو خالفت الراجح من أقاويل أئمة المذهب، مما يعني أن إخراجه للحكم يكسبه ترجيحا في نظر هؤلاء ولعل ذلك يرجع في منطقهم العلمي إلى أمرين :

1 - أن الشيخ خليل أقعد بالمذهب من سائر المتأخرين

2 - أنه اعتمد في كتابه على تخريج الراجح والمشهور مما جعل العدول عن أقاويله صعبا مادام يقصد الترجيح في تقريراته.

شراح المختصر :

هذا الموضوع حري بأن يكون موضوع أطروحة فالشروح تعد بالعشرات والمقارنة في اختلاف أساليب الشرح وطريق المناقشة للخلافات تحتاج الوفرة من الوقت، على أنه من المحتوم الإشارة إلى

تلك الآثار التي ظلت بأيدي الطلاب يحتضنونها تقاوم عوادي الزمن لتبرهن بنفسها على نفاستها وقيمة مضامينها.

ونشير هنا إلى أن الاهتمام بشرح المختصرقد اكتسى طابعا تجزيئيا فشارح يسلط أضواءه على البيع وآخر يشرح اليمين وثالث يعنى بفقه العبادات ورابع تشغله الأنحكة.

ولنأخذ مثالا على الاعتناء العلمي بأجزاء المختصر، فباب الفرائض هو آخر باب من أبوابه ومبلغه أربعة أقفاف، تضافرت عليه الجهود وتوالت أعمال العلماء حوله، والقائمة التالية تدلل على أسمائهم وسني وفاتهم إن تيسرت معرفتها.

إسم المؤلف	طبيعة العمل	المرجع
1 - الحاج أحمد اند عبد الله المحجوبي (1140هـ)	نظم الفرائض	ابن حامدن فهرس المؤلفين ومؤلفاتهم، ص17
2 - الشيخ سيدي الكبير (1284هـ)	شرحها من المختصر	مخطوط (رقم225) بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلاميةبنواكشوط
3 - المختار بن بيدح الديماني (1309هـ)	نظم الفرائض	ابن حامدن ص : 81.
4 - محمد المختار بن محمد الكريم اليماني (1324هـ)	رسالة	نفس المرجع ص : 69
5 - الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الحافظ العلوي (1325هـ)	نظم	نفس المرجع ص : 26.
6 - محمد يحيى الولاتي (1330هـ)	شرح نظم أنباله لها	نفس المرجع ص : 72.

7 - أبو بكر بن سيد أحمد الديماني (1363هـ)	نظم	نفس المرجع ص : 2.
8 - الشيخ الترات بن العباس القلقمي (1365هـ)	نظم	نفس المرجع ص : 26.
9 - أحمد بن بوي الحسني (1386هـ)	نظم	نفس المرجع ص : 4.
10 - محمد بن محمد النابغة التندغي(1383هـ)	شرح	نفس المرجع ص : 69.
11 - محمد الهيبة بن الشيخ سيد الخير (1383هـ)	تبيين الغوامض على المعين في الفرائض	نفس المرجع ص : 72.
12 - منى بن عويلم (1383هـ)	شرح نظم الفرائض لمحمد سالم بن الما	نفس المرجع ص : 11.
13 - الكصري (1383هـ)		مخطوط رقم 340 المعهد العالي
14 - عبد الحي بن انتابه (1383هـ)	شرح الفرائض	مخطوط رقم 285 المعهد العالي
15 -أحمد بن انجبنان (1383هـ)	نظم	مخطوط رقم 280 المعهد العالي
16 - أحمد بن عمر النابغة (1383هـ)	شرحها شرحا وافيا	مخطوط رقم 191 المعهد العالي

إلى غير هؤلاء من محمد المختار بن الأفضل الحسني[22] ومحمد البوصيري بن سيد المختار الجلكني[23] ومحمد المختار بن حيد التاشدبيتي القلاوي[24] ومختار بن محمد بن أغلمت[25] وحمى الله المعروف بأنباله التشيتي[26] وأحمد بن الحسني[27] وغيرهم كثير.

أما الطرر فإنها أخذت طريقها إلى الكثرة من أوسع الأبواب وأكثرها انفراجا، حيث يطرر كل طالب ويضع الهوامش، ولم يكن أهل العلم بالمنطقة يعتمدون على الطرر كلها كما نستفيده من قول النابغة القلاوي :

وكل ما قيد مما يستمد … في زمن الإقراء غير معتمد

وهو المسمى عندهم بالطره … قالوا ولا يفتي به ابن حره

لأنه يهدي وليس يستند … عليه وحده مخالفة الفند

كطرة الجزولي وابن عمرا … على الرسالة أمير الأمرا

ولم يقتصر الحد على هذا الموقف الساخر الذي يحمل في طياته النقد اللاذع والتهوين الكامل للطرر، إضافة إلى إفراغها من قيمتها العلمية، بل تجاوز ذلك ليقول :

بل أوجبوا تأديب من أفتى بها … ما لم يكن نال المقام النابها

وهي إلى محلها منسوية … بخط موثوق به مكتوبه

ولم تخالف ما في الأمهات … من نص أو قاعدة فهات

---

(22) ص : 65 من الفهرس.

(23) منظومة وشرحها ص : 30م س.

(24) له نظم أسماه زورق الخائض في علم الفرائض.

(25) ص : 85 من الفهرس.

(26) ص : 19 منه.

(27) ص : 3 منه.

لا فـــرق بينهـــا وبين مـــا نقل ... في ســـائر المصنفـات وعـقل...

وحـــيث لم تكن بهـــذا الحـــال ... فلـم تكن من الكلام الحـــال

قلت ورب جـــاهل التـــقـــاضي ... يفتي الورى بطرة ابن القـاضي

وطـــرة ابـــن رار والخـــطـــاط ... كـــلاهمـــا في غـــاية انحطاط

ولا نملك التخلص من هذا النظم قبل إكمال ما يتعلق بالطرة حيث المفتي بها منحط جدا

عن رتبة التصحيح والتمريض ... رضـــا ببـيت جـاء في قـــريض

أم الحليس لعـــجـــوز شـــهـــربه ... ترضى من اللحم بعظم الرقبـه

فإن يقل مـالي سـوى ذي المرتبة ... قلنا فمـا على السكوت معـتبـه

فـــمـــا به غـــيـــرك عنك قـــامـــا ... للنفس لا تطلب به مـــقـــامـــا

بل طرة ابن القاضي الأولى لعبت ... أيدي التـــلامـــيـــذ بهـــا فـــذهبت

أخـــبـــرني الشـــيـــخ حـــبـــيب الله ... بـــذاك وهـــو ثـــقـــــــــــة والـلـه

وعلى الرغم من أن الطرر لا اعتماد عليها كطرة التنواجوي بن رار وأشفغ الخطاط وابن القاضي فإن البعض منها حظي بالاعتماد والقبول. ولعله توفرت فيه الشروط السابقة إذ أصبح من جملة الأعمال العلمية محسوبا لأصحابه، فالإمام ابن مكي اللمتوني له طرة على خليل[28]، والحاج القاضيين أبي الجود الحسني ألف طرة على خليل[29]. كما أن لعبد الله بن ميجة الشقروي الحسني طرة هوالآخر[30] وللشيخ بداه بن البوصيري كناش على فقه الباب وكناش على فقه السفر هذا إضافة إلى حاشية تحت التأليف[31].

(28) ص : 11 من الفهرس.

(29) ص : 17 منه.

(30) ص : 47 منه.

(31) ص : 14 وتحصل منها أن الطررالتي ثبتت في أيدي الناس تبلغ سبع طرر.

أما عن التتميم والتعليق فإننا نجد إشارة للأعمال التالية :

– تتمة خليل بنظم طويل لمحمد عبد الله بن الشيخ أحمد الجكني[32].

– محمد سيدن بن برو السمسدي (1260هـ) : التيسير والتسهيل لما أغفله خليل[33].

– محمد بن باباه الكوناني(1382هـ) : تعليقات على فقرات من مختصر خليل[34].

– محمد بن محمد الصغير بن أمبوجه التيشيتي : تعليق على مختصر خليل[35].

– محمد محمود بن أحمد الواثق التندغي : تعليق على مختصر خليل[36].

– الشيخ محمد حبيب الله بن حرمة التاكنيتي(1337هـ) تعليق على مختصر خليل[37].

– ورغم أن الساحة العلمية والرأي العلمي العام لا يساوم في مكانة هذا المختصر، فإننا نسمع اليوم من يردد الكلمات التي تشجع الطلبة على التخلي عن الفروع والاحتكاك المباشر بالكتاب والسنة، وانطلاقا من كون خليل لا يغني من الحق شيئا، غير أنا لم نكن نتصور نقدا له وتجريحا أعظم مما ألمحنا إليه سابقا في إطار الاستدراك والتعقيب والتصحيح الذي هو أمانة علمية يسأل المرء عن

(32) ص : 61 من فهرس ابن حامدن.

(33) ص : 59 منه.

(34) ص : 57 منه.

(35) ص : 54 منه.

(36) ص : 66 منه.

(37) ص : 27 منه.

التقصير فيها أمام الله حسبما في إيماءات الكتابالعزيز. وعلى الرغم من ذلك فالمصادر التاريخية تشير إلى وجود جمع من المعارضين كانوا يوجهون إليه سهام النقد ونبال التجريح ولا أشد برهنة وأنصع تدليلا من وجود أثر علمي بعنوان : «الانتصار لخليل ومقلديه[38]» لمؤلفه محمد بن أحمد الصغير بن انبوجه التيشيتي.

ومن العلماء من اهتم بتخريج ضعاف الأحكام الواردة به وتنوع ذلك بين النظم والنثر. فقد ألف في ذلك :

– العربي بن اليماني كتابا منظوما منه الأبيات التي أشرنا إليها من قبل[39].

– محمد عبد الله بن اندوض المحجوبي(1220هـ) :«التوفير لما أهمل القاضي سمبير» وهو تعليق على : «فتح الرب اللطيف في تخريج بعض ما في المختصر من الضعيف» للقاضي الأرواني (ت 1180هـ). وهناك مجموعة من الشروح ذات الطابع الكمالي في عنايتها بالمختصر. وسنحاول أن نرتب الأعمال حسب وفيات أصحابها مشيرين للمخطوط منها والمطبوع :

1 – أبو بكر ابن الحاج أحمد (1280هـ)	مخطوط	شرح	فهرس ابن حامدن ص 45
2 – محمد الحافظ العلوي (1245هـ)	مخطوط	شرح النصف الأخير	نفس المصدر ص : 37.
3 – عبد المالك بن النفاع الداودي (1252هـ)	مخطوط	حاشية	نفس المصدر ص : 52.
4 – الشيخ محمد بن عبد الوهاب الفلالي(1254هـ)	مخطوط	شرح	نفس المصدر ص : 36.

(38) ص : 54 منه.

(39) وهي : وندب تأخير العشا قليلا ضعفه من شرحوا خليلا
وبعضهم جعله في حق قبائل شتى وخذ بالحق

5 - الشيخ محنض باب (1277هـ)	طبع	المسير الكبير والصغير	طبع في بيروت ورأيت منه الجزء الأول والثالث.
6 - الشيخ سيد الكبير (1284هـ)	مخطوط	مرآة النظرفي خبايا المختصر	الفهرس ص : 30.
7- محمد بن محمد سالم مجلسي (1302هـ)	مخطوط	اللوامع الدرر في هتك استار المختصر	عند ذويه بخط جميل في ثمانية أجزاء
8 - محمود بن محنض باب (1316هـ)	مخطوط	حاشية على الميسر	الفهرس ص : 79.
9 - محمد مولود بن أحمد فال (1323هـ)	مخطوط	مفتاح الظفر في شرح المختصر	نفس المصدر ص : 71.
10- محمد يوسف بن عبد الحي (1328هـ)	مخطوط	شرح	نفس المصدر ص : 77
11 - محمد الأمين بن أحمد زيدان جكني (1335هـ)	طبع	النصيحة	طبع بالسعودية في ثلاثة أجزاء
12 - طالب أبو بكر بن أحمد مصطفى (1335هـ)	مخطوط	فيض الجليل	الفهرس ص : 45.
13 - الشريف بن سيدي أحمد بن الصبار(1340هـ)	مخطوط	شرح	ن - م ص : 25.
14 - محمد عبد الله بن يحظيه (1347هـ)	مخطوط	منح الجليل	ن - م ص : 62
15 - محمد فال بن باب (1349هـ)	مخطوط	شرح باب البيع	ن - م ص : 63.
16 -البشير بن مباركي اليدمسي (1354هـ)	مخطوط	حاشية لعزو الأقوال	ن - م ص : 15.
17 -محمد الخضر بن ميابا الجكني (1354هـ)	مخطوط	إيضاح مختصر خليل بالمذاهب الأربعة وأصح الدليل	مخطوط في مكتبته في المدينة المنورة وعندي منه نسخة مصورة

18 - محمد بن الغزالي الحسني (1362هـ)	مخطوط	شرح السفر	الفهرس ص : 63.
19- عبد القادر بن محمد سالم (1364هـ)	مخطوط	الثمان الدرر في تبيين معاني المختصر	عند أحفاده بنواكشوط
20 - محمد بن باباه الكنتي (1382هـ)	مخطوط	شرح باب السهو	الفهرس ص : 58.
21 -أحمد بن محمد عينين اللمتني	تحت الطبع	مغني طلاب المختصر عن الحواشي والطرر	درست عليه البيع من المختصر.
22 - أحمد بن سيد أحمد الهادي	مخطوط	شفاء الغليل	الفهرس ص : 6.
23-المختار السالم التندغي	مخطوط	شرح مشكلات خليل	نفس المصدر ص :82
24 - سيد الفاضل الحسني	مخطوط	حاشية	ن - م ص : 31.
25 - مختار السالم بن محمد عباس التندغي	مخطوط	جزء العبادات	ن - م ص : 82.
26 - سيد علي بن أحمد زيدان الجكني	مخطوط	حاشية على النصيحة	ن - م ص : 23.
27 - بداه بن البصيري	تحت التأليف	حاشية	عند مؤلفه.
28 - أحمد بن أحمد المختار وكلاهما لا يزال حيا	طبع	مواهب الجليل من أدلة خليل	طبع في قطر

وهناك الكثيرمن أعمال الشرح والتعليق طالتها عوادي الزمن وعبثت بها أيدي الإفساد وليس بمستطاعنا ذكر الخصائص والمميزات لكل شرح فذلك مترتب على التمعن والتمحيص اللذين يقتضيان مقاما آخر.

ناظمو المختصر :

يبدو أن نظم المختصر لم يكن اهتماما وليدا لدى الشناقطة. فقد نظمه الشيخ حسن السوقي في أزيد من عشرة آلاف بيت منه نسخة في مكتبة عبد العزيز بن عبد الرحمان آل سعود بالمدينة قرب الحرم النبوي، وعلى النسخة كلمات كتبها محمد حبيب الله بن ميابا تفيد أنه اشترى الكتاب بمجموعة علمية من الكتب، وقد تغلغل النظم في الثقافة الشنقيطية ودخل مختلف الفنون حتى أصبحت توصف بأنها ثقافة نظمية. لذلك فقد اهتمت جماعة من العلماء بنظم المختصر:

1 – يقول الشيخ محمد المامي بعد المقاطع المألوفة في مؤلفاتهم من الحمد والبسملة والتعريف بالنفس والمذهب والمكانة والنسب :

وبعد فالمقصود أن يستوفى	عشرة أو عشرون ألفا زحفا
تحيط بالمجموع في المختصر	وما انبنى عليه للمهتصر
وإنني ملتمس المعتاذر	بالسن والبدو من الأكابر
ما سبق الأشد كالصبوة	نادرة من قبلها النبوة
ولم تكن معاهد الأعراب	أهلا لتأليف ولا إغراب
وقد أذنت في الصلاح خارجه	لعلل عن القياس خارجه
لكل ذي لب أخي شبرين	من العلوم كأبي شبلين
ممارس كواعب البيان	من بعد ذوق المطل والليالي
وهصر الأغصان من فروع	عيدان فقه صعبة الطلوع
وهز من جذوعها بالساعد	من الأصول ومن القواعد
مع أنه لا بد من علم النسا	وهو علم النحو عند الرؤسا
ومن تطفل على المناطقة	بعد القصار في الطوال الرائقة
وجيد اللغة والتصريف	للإسم والفعل بلا تحريف

ويبرز إقدامه على النظم قائلا :

والنظم قد يوجد منه منسجم   وغيره فبالتواطئ وسم

وبالمشكك الذي منه انسجم   وكله أحظى من النثر علم

وإن يكن نثر ابن اسحاق درر   فالدر بالنظم تحلته الغرر

ونثره أولى به جراب   تملكه الأرباب والأذناب

هذا وإني عالم بظلعي   وباعه الشاء ي رحيب الأذرع

وإنما أتيت بالسلوك   قصدا لنظم دره المملوك

بعد السؤال من بني الزمان   لذاك واستخارة الرحمٰن

لكن سؤال بلسان الحال   أبلغ عرفا من لسان القال

وقد يؤلف بلا سؤال   كابن المرحل وكالسملالي

وإنما آخذ باليتيمين   نسخة كل شارح مبين

فليحضر الناقد كل النسخ   وليحذر الجمود من لم يرسخ

وبعد المقدمة ابتدأ بباب رفع الحدث :

وإنما يكون رفع الحدث   بمطلق الماء وحكم الخبث

وهو ما عليه ماء صدقا   بغير قيد فيصير مطلقا

وإن جمعته من أشجار الندى   أو ذائبا من بعد ما قد جمدا

أو كان سؤرا لبهيمة الرجل   أو حائض أو جنب أو ما فضل

عن طهر الآخرين أو ما كثرا   في خلطه بنجس ما غيرا

أو شك هل يضر في المغاير   أو غيرت رائحة المجاور

وإن بدهن فوق سطح الماء   أو قطران راح في الوعاء

أو ماله تولد منه يصح   أو بقرار الماء أو بما طرح

ولو بقصد من تراب أو ملح … وسلب الملح على ما قد رجح

وفي اتفاقهم على السلب به … إن كان مصنوعا تردد فيه

ليس بماء لونه تغيرا … أو طعمه كالريح فيما اشتهرا

بما له فارق غالبا فقس … بعادة من طاهر أو من نجس

كالدهن خالط أو البخور … وحكمه كحكم ذي التغيير[40]

وهكذا نجد الالتزام الشديد بألفاظ خليل والمحافظة على إيرادها وفقا لأسلوبه.

ولا يبتعد الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (آب) في نظمه للبيع عن هذه الصبغة :

الحمد لله الذي قد نبا … لأن نميز البيع من لبس الربا

ومن بالمؤلفين كتبا … تترك أطواد الجهالة هبا

تكشف عن عين الفؤادالحجبا … إذا حجاب دون علم ضربا

قد نال منها الواردون مشربا … أجلى صدا الجهل وفاق الضرب.

ويعد إن البيع من أمور … جهل الفتى لها من المحظور

لأن عمرا ربما احتاج إلى … ما عند زيد من طعام مثلا

والله قد كلفنا أن نعلم … ما الله فيهن به قد حكم

فهاك منه نبذة صحيحه … جل اعتمادها على النصيحه

وربما أخذت من زرقان … أو الرهوني أو البناني

وربما أخذت عن تحرير … من الدسوقي أو الدردير

وربما أخذت في كتابي … هذا من المواق والحطاب

وإن أقل أبيع ذا أو أمنعه … فإنما ذاك لنقل أتبعه

(40) عندي جزء منه استنسخته من نسخة في قسم البحث بإدارة المعهد العالي للدراسات والبحوث.

ويشرع في البيع قائلا :

ويمساواة الإشارة احكم	**نطقا لأبكم وغير أبكم**
وجاز أن تبتاع شيئا أنت لا	**تدري أزيد ريه أم العلا...**
وحكموا بكون الانتفاع	**من حافظ إلى الضمان داع**
وليس في النادر من ضمان	**كذا لعبد الباقي والبناني**
والتودي بالإطلاق فيه حكما	**وعضد الرهوني ما قد زعما**[41]

ويذهب محمد يحيى ابن سليمة مذهبا آخر إذ يحذف من نظمه ما لا يكون واقعا أو ما تكرر وروده :

هذا وذا نظم لما في المختصر	**خليل إسمه بفتح الله قر**
نظمه نجل سليم في درر	**أبياته تحاكي شمسا وقمر**
قد رامه مني بعض الفضلا	**ثم أجبته بحمد ذي العلا**
مع حذف ما ليس بواقع الأبد	**أو كان منه ذا تكرر ورد**[42]

ونظمه كل من :

– محمد بن حبيب اليدمسي (1302هـ) "المختصر في نظم خليل والميسر[43].

–محمد الجكني نظم النصف الأول من خليل [44]. وسيدي بن حبيب الله الجكني الرمضاني نظمه بالعربية والحسانية[45].

(41) يوجد هذا النظم بملحق أعده أحمد محمد الشواف ضمن دراسته لشخصية الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (السنة الدراسية 95و96 بالمعهد العالي للدراسات والبحوث.)

(42) يوجد هذا النظم في مخطوطات المعهد العالي، رقم الإيداع 1360.

(43) فهرس ابن حامدن ص 54.

(44) فهرس ابن حامدن ص 58.

(45) نفسه ص : 24.

- حبيب بن الحسن بن عبد الحي (1329هـ)[46].

- أحمد فال بن بي الجكني (1372هـ) بمكة[47].

- أحمد بن حبيب الله بن عبيد الحسني (1350هـ) نظم السفر والباب وشرحه[48].

الأعمال العلمية العامة :

يمكن تناولها من خلال عدة أوجه :

1 - المحاذاة : وجدت هذه العبارة مرارا وتكرارا في فهرس المؤلفين ولم أجد نموذجا منها حتى أتمثل تصورا عن طبيعة الاحتذاء ومن هؤلاء المحاذين :

- أحمد بن محمد الحاجي له نظم في الفقه حاذى به خليلا[49].

- أحمد بن محمد محمود الحسني ألف نظما بلغ تسعة آلاف بيت محاذيا لخليل[50].

- محمد اليدالي الديماني(1166هـ) له تأليف في الفقه على نحو خليل[51].

ولعل هذه المحاذاة تعني أن الواحد منهم يتناول أبواب الفقه حسب تناول خليل لها أو يقتصر على مجموعة المسائل الفقهية التي تم التعرض لها في المختصر.

2- الاختصار : ولا تأخذ الغرابة في مثل هذه الاهتمامات مسلكا بعيدا مفرطا في الإغراب إلا عندما تجدهم استكثروا مختصر خليل فعملوا له اختصارات.

(46) االفهرس ص : 6.
(47) االفهرس ص : 7.
(48) االفهرس ص : 5.
(49) االفهرس ص : 8.
(50) االفهرس ص : 9.
(51) االفهرس ص : 77.

ومن أهم هذه الأعمال مؤلف الشيخ سيد المختار الكنتي المخطوط بخزانته في الزاوية التي تحمل اسمه بنواكشوط وقد أسمى هذا الإختصار "هداية الطلاب"، ولعله احتاج إلى شرحه فألف "فتح الوهاب على هداية الطلاب" وكلاهما بالزاوية مبذول لمن أراد الاطلاع لا النسخ ولا التصوير.

ولعبد الله بن الحاج حماه الله (1209هـ) مختصر على مختصر خليل كما ذكر ذلك المختار في فهرسه[52].

وجاء من بعد هؤلاء رجل الاختصار في المنطقة الذي اختصر أكثرمن سبعة عشر كتابا فاختصر خليلا بعد أن نظمه وشرحه وشرح النظم وما كان ليكفيه حتى وجد نفسه يعمل له اختصارا.

3 – **نظم بوطلحية** : وقد لخص فيه مؤلفه أبوابا معرفية تشكلت موادها وإن توحدت في القيمة العلمية وقد حلى نظمه بأنواع الاقتباس والتضمين إضافة للجناس المستديم والمطابقة الغالبة الشيء الذي يلحظ في جميع أعماله الشعرية.

وبالإضافة إلى الكتب المؤلفة في محيطه فإنه تناول مؤلفات المشارقة والمغاربة متخلصا من ربقة ما أورده عنهم[53].

هذا ولما كان جل الناس	**لما به الفتوى غدا كالناسي**
فخلط الصحيح بالسقيم	**وخلط المنتج بالعقيم**
من جهله أصبح في حجاب	**لم يدر بين الغرس والحجاب**
جلبت في ذا النظم بعض المعتمد	**وفيه نكر بعض ما لا يعتمد**
من قول أو طرة أو كتاب	**لقاصد الفتوى بلا عتاب**
وكلما أطلقت عزوه انحصر	**من سائر الكلام في نور البصر**

(52) الفهرس ص : 48.

(53) المرجع في هذه الأبيات نص المنظومة في مخطوطة في دارة البحث من المعهد العالي رقم إيدعها 189.

وربما سقيت من نظامي أو نظام الغير كل ظام

وينزع في إشارة خفيفة إلى إثبات أن هذا المجال من المعرفة قد كان في فترة من الفترات عظيم القيمة جليل الفائدة :

فالاستعانة من الله البديع أطلبها ثم بأنواع البديع

سلكت فيه مسلك الجمهور من نصرة الراجح كالمشهور

يعرف قدره من ألقى السمع وهو شهيد طاعة وسمعا

فكل ما فيه صحيح منجلي في الخير المثبت والأمر الجلي

أحييت فيه ذكر علم دارس أرجو به الدعاء في المدارس

وزيادة على المقدمة الجميلة فقد مهد للموضوع بالكلام عن الفتوى :

ولم يجز تساهل في الفتوى بل تحرم الفتوى بغير الأقوى

وكل عالم بذاك عرفا عن الفتاوى والقضاء صرفا

والحكم بالضعيف غير هاد ما لم يكن من أهل الاجتهاد

أما المقلد فمحجور عليه وعند ترك راجح رد إليه

لذاك قال ذو النظام الفاسي في العمليات فهي فاسي

حكم قضاة الوقت بالشذوذ ينقض لا يتم بالنفوذ

والعلوي نجل إبراهيم قد قال في أصوله تفهيما

وقول من قلد عالما لقي الله سالما فغير مطلق...

ثم تناول الكتب المعتمدة في الفتوى، ومن المفارقة أن بعض العلماء تكون أعماله مرجعا علميا ولكن أنقاله ليست كذلك :

واعتمدوا المواق في شرحيه لا في النقل بالمعنى فكم قد ذهل

واعتمدوا بهرام لكن في الوسط أقسط في تحقيقه وما قسط...

وهـكـذا نـوازل الـوروزازي ... لم تخل من قـول بلا إعـزاز

فـريما عن راجح قـد مـالا ... في الحكم أو أجمله إجمـالا

وحـذر الشـيوخ من إجمـاع ... نقل ابن عبد البر ذا سمـاعي

وحـذروا أيضـا من اتفـاق ... نقل ابن رشـد عـالم الآفـاق

ثم تناول الكتب التي يعتمد عليها مضيفا كتبا كانت نسبتها إلى العلماء نسبة مزيفة :

هذا بيـان كـتب الشـيطان ... ومـا من الأقـوال للبطان

قـد حـذروا من كـتب منسـوبه ... للعلمـاء نسـبـة مكذوبه

واستعرض الحديث عن البحث والفهم مبينا أنهما لا يصعدان لمرتبة النص وقد أتى على ما يترجح به الضعيف الذي جرى العمل به...

شروط تقديم الذي جرى العمل ... به أمور خمسة غير همل

أولهـا ثبـوت إجـراء العـمل ... بذلك القول بنص ما احتمل

والثـاني والثـالث لازمـان ... معـرفـة الزمـان والمكان

وهل جرى تعميما أو تخصيصا ... ببلد أو زمن تنصـيـصـا

وقـد يخص عـمل بأزمنه ... وقـد يعم وكـذا في الأمكنه

رابعها كون الذي أجرى العمل ... أهلا للاقـتـداء قـولا وعـمـلا

بحـيث لم تثـبت له الأهليـه ... تقليـده يمنع في النقليـة

خـامسـها معرفة الاسبـاب ... فـإنهـا مـعـينة في البـاب

فـعند جـهل بعض هذ الخـمس ... مـا العمل اليوم كـمثل أمس

وأفاض في الترجيح بالعرف ودرء المفاسد وتقديم المصالح ليسوق النظم بعد ذلك سوقا إلى طبقات المفتين وشروط ومواصفات المفتي، وإنه لصادق إذ يقول في نهايته :

وهاك نظما بارعا قد يشتهى … لا ينتهي طلاوة إذا انتهى

4 - **مجموعة الفردوس** لمؤلفها المرابط باه بن محمد الأمين اللمتوني :

هذا الكتاب أو هاته الموسوعة من أنفس التصانيف الفقهية، ومخرجها كان عالم الوقت صاحب "محضرة" توافد عليها الطلاب من كل الفجاج والسبل، وكانت متعددة المشارب متنوعة المعارف متشكلة المذاهب، وقد ضمنها أعمال ستة من المؤلفين بعد أن قدم لها مسائل علمية وقضايا قيمة، ويشير إلى موضوعها إذ يقول :

والله أسأل تمام المنة … بجمع أنظام الرجال الستة

من إسمه محمد فال سليل … أحمد فال التنذغي الحبر الجليل

ثمة عبد الله وهو ابن حماه … السيد الذي للأغلال انتماه

في نظمه نوازل الثلاث … مجدد المسائل الرثاث

الأعمش والشريف أعني الحموي … وحبر ورزاز والأعلى العلوي

ثمة نظم العالم الميابي … محمد ممتليء العياب

مما به أفتى الفقيه العلوي … عبد الإله السيد التيجكوي

ونظمه لزبدة الأوطاب … من التزامات الفتى الحطاب

وحيث قال فالمفسر … هما إذا لم يتبن مفسر

ثمة تلخيص الفتى المختار … الجعفري المغفي النجاري

ثم مفيد ولد الخراشي … محمد مطالع الحواشي

ثم المسمى واضح المسالك … لنجل يحظيه الفقيه الناسك...

سميته الفردوس أرجوه به … لي ولمن حصله من نابه

فردوس أبصارأولي البصائر … جنة عدن العين والضمائر

وقد تجاوز هذا النظم اثنتي عشرة ألفا وهو موجود بالمعهد العالي مصورا كما هو عند أبنائه.

هذا ما سمحت به الظروف وناولته المصادر، على ضعف الأهلية العلمية لدى الباحث، وقلة الوسائل وانعدام الدراسات والبحوث في هذا المجال، الشيء الذي يقرر مفارقة عجيبة وبونا شاسعا بين واقع المختصر الحاضر وماضيه الغابر.

فقد تبين بالتدليل والبرهنة أن المختصر قد أقام دنيا الثقافة وأقعدها في تلك الربوع وانعكس ذلك جليا في عدد من الشروح وتجسم بالأنظام والتعاليق، وتبين في الطرر والشواهد والأعمال العلمية.

أما والحالة هذه في الماضي فإن الواقع الراهن يختلف عنه كما وكيفا، فالإقبال العلمي عليه يتضاءل ليصل في السنوات المقبلة إلى درجة الصفرمن حيث الدرس والتدريس بالنسبة لطلاب العلم، ومن حيث الخدمات والعناية به في مجال الشرح والتأليف، فلم يظهر أي اعتناء به إلا ماكان من نظم محمد سالم بن عدود له، وتأصيل بعض المعاصرين لما أمكنهم من أحكامه.

على أنه لا يزال من الشباب وحملة العلم حفاظ له معنيون بغرائبه ولطائفه، ولعل هذه المحاولة المتواضعة تكون بادرة لكسر الحواجز بين الدراسات الحديثة وهذا المختصر، فعسى جميع الباحثين من الأجيال الصاعدة أن يعنوا به فيعطوه حقه من الدرس والتمحيص.



ملاحق





شعار العولمة... إلى أين ؟*

الدكتور محمد فاروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية

ظهرت لفظة **"العولمة"** كمصطلح جديد يعبر عن حاجة المجتمع الإنساني المعاصر في هذه القرية الكوكبية للتعاون والتكامل في القضايا التي ترتبط بها حياة هذا المجتمع وأمنه واستقراره وتطوره، سواء في المجال الاقتصادي الذي يعتبر الأساس في كل تنمية حقيقية أو في المجال السياسي الذي يحقق الأمن والاستقرار، أو في المجال العلمي والمعرفي والثقافي الذي يمهد الطريق أمام الإنسان لتقبل فكرة التعددية الثقافية المحكومة بضوابط التكامل الإنساني والتعاون في مجال المعرفة لتطوير قدرات الإنسان على مواجهة المشكلات المتولدة عن التخلف والفقر والجهل..

والأصل في **"العولمة"** أن يبحث المجتمع المعاصر عن الوسائل الممكنة لتعاونه وتكافله من خلال إيجاد الصيغة الملائمة والعادلة والممكنة لاستراتيجية شمولية، تكفل للشعوب والدول حقوقها في الاستفادة من التطور الإنساني في مجالات التكنولوجيا والاقتصاد والمعرفة العلمية..

"والعولمة" وفقا لهذا التصور التكافلي خطوة حضارية، لأنها نتاج وعي البشرية المعاصرة لأهمية اجتماعها على كلمة سواء في

* بحث مقدم إلى المؤتمر العاشر الذي نظمه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة (2-5 يوليوز1998 م).

قضاياها الأساسية،والنهوض بمستوى الشعوب المتخلفة التي تعاني من مشكلات وأزمات، والعاجزة عن مواجهة تحدياتها المتعلقة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية..

ولا يمكن للشعوب أن ترفض فكرة العولمة كاتجاه حضاري وكمنهجية للتعاون، وكوسيلة للنهوض، لأن الشعوب تدرك جيدا مصالحها وتحسن الدفاع عنها ولا يمكن أن ترفض أية منهجية سليمة للتكافل الإنساني، لأنها تجد فيها خلاصها وانتشالها من واقعها..

ونجد ملامح "العولمة" بهذا المفهوم الإنساني والأخلاقي في القيم الإسلامية التي تدعو إلى التكافل بين الإنسان وأخيه الإنسان، والتعاون على الخير وإلغاء كل مظاهر التمييز العنصري ومقاومة كل دعوة إلى إقليمية ضيقة متفوقة أو عصبية جاهلية، ويضع الإسلام معيارا واضحا للتميز والتفاضل يقوم على أساس العمل النافع، وفعل الخير، والتنافس فيه والتضامن بين الأغنياء والفقراء، والتعاون بين الشعوب والقوميات لكي تكون كلمة الله هي العليا، ولكي تنتصر قيم التناصر والتراحم بين الأقوياء والضعفاء، في ظل عقيدة متكاملة، ليست مطبوعة بأي طابع عنصري أو قومي أو طبقي، غايتها النهوض بمستوى العلاقات الإنسانية لكي تكون مبنية على قيم الفضيلة...

و"العولمة" التي نريدها هي عولمة التكامل والتناصر الإنساني، وليست عولمة التنافس والتناصر التي تغذيها المصالح الفردية للأقوياء، وتنميها روح السيطرة والعنصرية والاستعلاء، فهذه عولمة مذمومة، لأنها تؤدي إلى سيطرة القوي على الضعيف، وتكرس حالة الانقسام والتمزق بين الدول والشعوب، وتقود إلى حروب ونزاعات وصراعات بين الشمال والجنوب، وتزيد من حدة الفجوة بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، وتوجد الشعور النفسي بالاستعلاء والهيمنة، وتعطي للأقوياء من الدول والشعوب شرعية التدخل في شؤون الدول

المستضعفة، والوصاية على سياساتها الاقتصادية والإنمائية ومواقفها السياسية، وهذا المفهوم للعولمة لن تقبله الشعوب ولن ترتاح إليه، وسترفضه، لأنه يفقدها شعورها بالسيادة، ويجعلها في حالة من التبعية المذلة التي تتنافى مع حق الشعوب في الدفاع عن هويتها الثقافية واستقلالها السياسي...

إن شعار **"العولمة"** كما تؤكده السياسات المعلنة للدول المتقدمة يحمل في نفسه معاني ومضامين لا يمكن أن تكون مقبولة، وهو شعار يخفي تطلعالإحياء سياسات استعمارية اندثرت، وأصبحت متجاوزة، ولايمكن للشعوب أن تقبل بأية سياسة دولية لا توفر لها الكرامة والسيادة والعدالة...

إن عالمنا المعاصر ينظر لفكرة العولمة كشعار للسيطرة والتدخل ولهذا أخذت كثير من الدول تبحث عن هويتها الذاتية كوسيلة وقائية لمواجهة أخطار سياسات العولمة التي تريد أن تضعف خصوصيات الشعوب من خلال طرح مفاهيم ثقافية جديدة، في مجال القيم والسلوكيات، والإعلام الغربي المسيطر أخذ يدك المخادع المغلقة على مقدسات ثقافية، منددا بها مشككا بقيمتها، داعيا لرفضها والتمرد عليها...

والشعوب في دفاعها عن هويتها وكيانها أخذت تعبيء نفسها لمواجهة هذا الغزو المتجدد الجرئ، في الأفكار والقيم، أحيانا على شكل سلوكيات انعزالية أو على شكل انفعالات خاطئة مما أدى إلى تفاقم المشكلات الاجتماعية وزيادة حالات الضغط النفسي على الشعوب...

والإسلام لا يرفض مبدأ العولمة كشعار للتكافل والتقارب بين الأمم وإزالة أسباب التوتر بين المذاهب والأديان، وإيقاظ روح المحبة والتعاون للتخفيف من الآثار السلبية للتفاوت الاجتماعي بين الأفراد والشعوب، ولكنه يرفض أن تكون العولمة مطية لإلغاء الآخر، وأداة وسياسة لإفقار الشعوب وتكريس التخلف فيها.

والتعددية الثقافية في المجتمع الإنساني مظهر حضاري، ومؤشر واضح على عظمة قدرة الشعوب على إغناء التجربة الإنسانية بتصورات وأفكار وثقافات وقيم معبرة عن حاجة الإنسان للتميز والتنافس، للتعبير عن ذاتيته...

وهذه التعددية هي نتاج جهد عقلي واندفاعات غريزية وعاطفية لتعميق علاقة الإنسان مع الكون، من خلال تفاعل فطري يثري الحياة الإنسانية بثقافات متجددة وملائمة للزمان والمكان، ولا يمكن لأي دعوة للعولمة أن تلغي هذه الظاهرة الإنسانية، أو أن تهدد الهوية الثقافية للأمم فالتنوع حاجةفطرية وغريزية، وهو وسيلة للدفا ع عن الذات وتحصين تلك الذات بمقومات التفرد والتميز...

ومن اليسير علينا أن ندرس مبدأ العولمة المطروح اليوم كشعار للمرحلة المقبلة من تاريخنا المعاصر كما يمكن أن يستنتج من السياسات الدولية المعاصرة :

أولا : التركيز على البعد الاقتصادي لمعنى العولمة، والمتمثل في اتفاقيات الجات، نظرا لأن الاقتصاد أصبح محور التطور الاجتماعي، والعامل الأهم في المواقف الدولية..

ثانيا : فرض نظام اقتصادي عالمي يعتمد على المنافسة الحرة في الإنتاج والتسويق والتجارة العالمية، وتخفيف دور الدولة في التدخل، لتخفيف الأعباء عنها...

ومن الطبيعي أن تؤدي هذه السياسة الاقتصادية إلى نتائج خطيرة أهمها :

أولا : إضعاف المؤسسات الإنتاجية في الدول النامية لعدم قدرتها التكنولوجية على المنافسة في مجال التجارة الدولية، وهذا سيؤدي إلى زيادة حدة البطالة

ثانيا : تكريس التخلف وإضعاف التنمية الاجتماعية في الدول النامية، وتشجيع ظاهرة هجرة الكفاءات والأدمغة ورؤوس الأموال إلى البلدان الملائمة...

ثالثا : زيادة أعباء هذه الدول من الناحية المادية، ورضوخها للسياسات النقدية الدولية التي تعطيها الحق في التدخل في كل المواقف والوصاية على السياسات...

ويجدر بنا أن نتأمل قليلا في مفهوم العولمة كاتجاه إنساني للتقارب والتعاون بين الشعوب، سواء على صعيد الرؤية الإنسانية لمشكلات الإنسان المعاصر، أو على صعيد التكاثف لمواجهة الأخطار التي تهدد البشرية.

وهذا المفهوم في رؤيته الموضوعية لا خلاف في قبوله والدعوة له، لأنه وسيلة عملية لإنهاء المشكلات التي تهدد الإنسان..

وهذا المفهوم يتطلب ما يلي :

أولا : الاعتراف القانوني والواقعي بحقوق الإنسان في أي مكان في العالم، والانتصار له، حماية لقيم إنسانية سامية، وتمكين الشعوب النامية من الدفاع عن مصالحها الحيوية، المادية والمعنوية، في ظل شرعية دولية لا سيطرة فيها لقوي على ضعيف، ولا هيمنة لشمال على جنوب...

ثانيا : احترام خصوصيات الشعوب الذاتية والحضارية والثقافية، واعتبار الدفاع عن الهوية من الحقوق الثابتة لكل شعب من الشعوب، والاعتراف بأهمية الثقافات الحضارية كوسيلة لتمكين الشعوب من التعبير عن خصوصياتها، اللغوية والثقافية وعقائدها الدينية وتقاليدها التراثية...

ثالثا : تمكين الشعوب من التكنولوجيا المعاصرة والمعرفة التقنية، باعتبارها تراثا إنسانيا أسهمت الحضارات المتعاقبة على امتداد التاريخ الإنساني في إغنائه والإضافة إليه، وإعطاء الفرصة للدول النامية أن تدخل ميدان المنافسة في مجال التنمية الصناعية والتجارة الدولية في ظل ظروف تشجيعية تراعي فيها الرغبة في مساعدة هذه الدول على الإقلاع والنهوض...

رابعا : تخفيف أعباء الديون على الدول النامية، من خلال استراتيجية للتعاون الدولي، وتشجيع هذه الدول على توسيع مجالات التشغيل، كسياسة وقائية للتخفيف من مظاهر الفقر والضغوط الاجتماعية.

خامسا : إعطاء مصداقية حقيقية للشرعية الدولية، وتمكين المنظمات الدولية من القيام بدورها لتحقيق السلم الاجتماعي بين الشعوب، عن طريق وضع آلية لتفعيل دور الشرعية الدولية بعيدا عن الضغوط وسياسات الوصايا والهيمنة...

والعولمة التي يريدها عالمنا المعاصر هي عولمة التكافل والتعاون، لا عولمة السيطرة والهيمنة وعندما تخفي الدعوة إلى العولمة في كيانها الرغبة في السيطرة والتدخل والوصاية ومقاومةكل فكر أوسياسة أو ثقافة وطنية فمن الطبيعي أن تكون هذه العولمة مرفوضة، لما تحمله في ثناياها من تهديد لمصالح الشعوب ومقومات الدول، وخصائص الحضارات، والإسلام دين فكر وثقافة، وله عقيدته المتميزة بخصوصياتها الإنسانية وقواعدها الأخلاقية وأحكامها التشريعية وتتميز هذه العقيدة بشمولية رؤيتها المرتبطة بمكانة الإنسان في الكون والحياة، وبنظرته إلى الإنسان كعبد الله مكلف بتكاليف شرعية، وأهمها أن يخضع لأحكام الله في سلوكه ومعاملاته، وأن يرفض كل مظاهر الانحراف في العقيدة أو السلوك، وألا يظلم ضعيفا، وأن يمد يده لمساعدة الفقراء والمستضعفين، وأن يرفض التمييز العنصري والطبقية المذمومة والقومية الضيقة وأن يعتمد في نظامه السياسي على قاعدة الشورى كأساس للحكم، والمساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، ويرفض الإسلام كل الثقافات التي تتنكر للقيم الإنسانية، ولمبادئ العدالة ويدين كل أنوا ع العدوان ويعاقب عليه، ويبيح للشعوب المستضعفة والمستذلة والمعتدى عليها أن تدافع عن كيانها وحقوقها المشروعة...

هذه هي العولمة بمفهومها الإنساني، عولمة التناصر لمواجهة العدوان، وعولمة التعاون لمواجهة الفقر والمرض والجهل، وعولمة التشريع الذي يساوي بين المكلفين في نظر الشرع والقضاء، وعولمة الثقافة التي ترفض القوميات الضيقة والحدود المرسومة..

ومن اليسير علينا أن نتأمل في ثقافتنا الإسلامية، وسوف نجد فيها ملامح حضارية راقية، أسهم في صياغتها مفكرون ينتمون إلى مختلف الأمم والشعوب التي اختارت الإسلام، وحملت رايته، وأغنته بتراثها وفكرها وخصوصياتها، حتى أصبح تراث الإسلام ميراث شعوب ممتدة في معظم بقاع الأرض في آسيا وإفريقيا وأوروبا على امتداد القرون...

وإننا نريد العولمة التي تكرس الاستقرار الاجتماعي والسلام بين الشعوب والتي تخفف من التوترات الاجتماعية والضغوط الناتجة عن البطالة والآلام، وهذه العولمة تحتاج إلى نظرة أخلاقية لطبيعة العلاقات بين الشعوب والدول، بعيدة عن سياسة الوصاية والسيطرة فإذا كانت الدول المتقدمة تبيح لنفسها حق التدخل المشروع في أي مكان في العالم لحماية مصالحها الحيوية، فيجب أن تعترف هذه بحق الدول الأخرى في حماية مصالحها المشروعة واستقرارها الاجتماعي وحريتها في ممارسة سيادتها على أراضيها وقراراتها ونظامها ومواقفها..

وعندما يصبح مبدأ العولمة بالمفهوم الغربي أمرا مفروضا تجبر الشعوب على قبوله، فإن من الطبيعي أن يولد هذا الواقع شعورا بالضغط والقهر والإذلال، وهذا هو الطريق الحتمي الذي يقود إلى التوتر الاجتماعي، الذي يهدد الاستقرار والسلام...

ويجدر بنا أن نشيد بنظرة الأديان السماوية إلى وحدة الإنسانية، وخاطب القرآن الكريم الناس قاطبة في شرق وغرب

بخطاب واحد، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبا وقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ سورة الحجرات الآية 13.

والتعددية الحضارية أداة للتنافس وهي مظهر من مظاهر الوحدة الإنسانية في سعيها المتواصل لإغناء الفكر الإنساني بطاقات الشعوب وقدراتها وتجاربها، لكي تتواصل مسيرة الإنسان، في سعيه الدائم لإعمار هذا الكون وكشف أسرار هذه الأرض الغنية بقدراتها على العطاء والنماء. والتواصل بين الشعوب ظاهرة تاريخية، للدفاع عن قيم الفضيلة، قال تعالى : ﴿ الذينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وأَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ ونَهَوْا عَنِ المُنْكَرِ ﴾ سورة الحج آية 41.

والحضارة الإسلامية حضارة إنسانية اشتملت على خصوصيات متميزة، كفلت لها البقاء والاستمرار والصمود، وستظل النموذج الأسمى لعولمة حقيقية، تتيح لكل شعب فرصة التعبير عن ذاتيته، لغة وتاريخا وانتماء، ويشارك بطريقة إيجابية في إثراء هذا الفكر الإنساني، الذي يحارب جميع أنواع العنصريات الضيقة، ولا يقيم أي وزن للانتماءات الجغرافية والقومية، وفي الوقت نفسه فإنه لا يضيق بهذه الانتماءات ولا يلغيها ولا يتجاهل ما تشتمل عليه من إيجابيات، ويجعل من هذه الخصوصيات أداة التنوع الثقافي، وينبوعها لإغناء الفكر الإسلامي بفاعليات وطاقات جديدة...

إن عولمة اليوم كما تبدو من ملامحها الظاهرة ليست سوى قناع جميل لاستراتيجية الغرب المعلنة في السيطرة على العالم، والتحكم في مسيرة الفكر الإنساني، بحيث يكون نسخة منسجمة مع النموذج الغربي، في رؤيته وفكره وقيمه، وعندئذ تنتفي أسباب التناقض والتنافر بين الرؤية الغربية والرؤية الحضارية للشعوب الأخرى، وعندئذ يكرس الغرب تفوقه الحضاري والمادي، ويحكم

سيطرته على مصير هذه الأرض وتخف حدة الصراع بين الشعوب والحضارات، وهذه الفرضية مناقضة لحتمية الصراع بين الحضارات، كوسيلة للتجديد المستمر في تاريخ الإنسانية...

وعالمنا المعاصر مدعو اليوم **لعولمة المسؤولية الناتجة عن الكوارث الطبيعية والأزمات الناتجة عن التخلف الحضاري، وتعثر مخططات التنمية في البلاد المتخلفة،** والعالم كله مسؤول عن سوء التغذية في البلاد الفقيرة وانتشار الأمية في بلاد العالم، وعندما يتحمل الغرب الغني بثرواته ومعارفه وتقنياته وإمكاناته مسؤوليته الأخلاقية في دعم االشعوب الفقيرة وفي رفع الظلم عنها وفي التخفيف من آلامها وكوارثها فإن من الطبيعي أن تصبح العولمة بهذا المفهوم مرادفة لمعنى التكافل والتعاون، ولا يمكن لأحد أن يرفض اليد الممدودة لنصرته، فالشعوب تدرك بفطرتها النقية ملامح الصدق في الخطوات والسياسات والشعارات المطروحة، ويضيق صدرها بكل الشعارات والأفكار التي تسلبها حريتها أو تكبل أيديها بالأغلال..

ولا بد في النهاية من توليد ظروف نفسية للحوار الجاد بين الغرب وعالمنا الإسلامي، يقوم على أساس الفهم المتبادل الذي يعترف فيه الغرب بخصوصيات العالم الإسلامي ومصالحه الحيوية المشروعة، عندئذ يمكن للحوار أن يكون أداة للتعاون والتقارب في سبيل مستقبل أفضل..


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أهمية مراعاة الفضيلة في تفسير النصوص القانونية المتعلقة بالأسرة *

الدكتور محمد فاروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية

يعتبر تفسير النص التشريعي والقانوني من أصعب المهمات التي تعترض طريق القضاء، ويحتاج التفسير إلى موهبة خاصة تتمثل في امتلاك المفسر لناصية الفهم السليم الذي يتفق مع أهداف الشرع ومقاصده، كما يحتاج التفسير إلى قدرات علمية متميزة تمكن المفسر من معرفة الدلالات اللفظية..

وعندما يفقد المفسر أحد هذين الشرطين الذاتي والعلمي فإن من الصعب عليه أن يتوصل إلى المعنى المراد الذي يتفق مع إرادة المشرع في تشريعه للأحكام بحيث يكون الحكم المستنبط متفقا مع مقاصد الشرع وروحه..

وتختلف طبيعة التفسير القضائي عن التفسير الفقهي من حيث طبيعة الحكم المستنبط، فبينما يراعي الفقيه الدلالة اللفظية للمفردات اللغوية، مستعينا بذلك بالقواعد الأصولية المنظمة لعملية الفهم والاستنباط فإن القاضي يأخذ بالاعتبار روح الشريعة ومبادىء العدالة، لئلا يؤدي تفسيره للنصوص إلى منافاة روح الشريعة في حرصها على احترام قيم الفضيلة ومبادئ العدالة..

---

* بحث مقدم إلى جامعة الصحوة الإسلامية في دورتها الخامسة في موضوع «حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام» التي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب (رجب 1419/ أكتوبر 1998).

ولا يمكن للقضاء أن يتجاهل أهمية مراعاة القيم الإنسانية في تفسير النصوص التشريعية، ويعتبر القضاء من أهم المصادر التي أغنت الفقه الإسلامي بالآراء والاجتهادات، وعندما يتولى الفقيه مهمة القضاء فإن إطار رؤيته يتسع لكي يستوعب كل الوقائع والأحداث والاحتمالات الممكنة التي مرت عليه في حياته القضائية ..

والأقضية الصادرة عن القضاة مصدر مهم من مصادر المعرفة الفقهية، لارتباط القضاء بحياة الناس، ويكفل القضاء للفقه أن يتجدد في كل عصر بالنوازل المستجدة التي تفرض على القاضي أن يحكم فيها، معتمدا في ذلك على بصيرته الفقهية المستمدة من علمه وتجربته..

ومن اليسير علينا أن نكتشف حجم التلاحم بين الفقه والقضاء، فالفقه يمد القضاء بالفهم والقضاء يمد الفقه بالتجربة، وكل منهما يحتاج إلى الآخر، في إغناء الثروة الفقهية، التي تعتبر من أهم مصادر القضاء، فالنظر الفقهي يحتاج إلى التأمل في الفهم وإلى التوسع في الاستنباط، والحكم القضائي يتصف بالواقعية والمرونة لأنه مرتبط بحياة الناس ومصالحهم وحقوقهم..

والتجديد في مجال الفكر الإسلامي لا يتمثل في تجاوز النصوص الثابتة وتجاهلها، لأن تجاوز النص هو إهدار لذلك النص وهدم له، وإنما يتمثل التجديد في تجديد العلاقة بين النص والعقل، في إطار التكليف، بحيث يكون المخاطب بالنص في موطن المسؤولية عن فهم ذلك النص مراعيا بذلك كل الضوابط الخاصة بالاجتهاد السليم..

وتعتبر **"الفضيلة" المعبرة عن المصلحة الاجتماعية والمحكومة بقواعد العدالة والمقيدة بمقاصد الشريعة هي الإطار العام لفهم النصوص**، فالحق في نظر الفقه الإسلامي هو المصلحة المعترف بها شرعا والمعبرة عن الفضيلة بمفهومها الأخلاقي، ولا يمكن للحق في

نظر الفقهاء المسلمين أن يكون منافيا للفضيلة الاجتماعية، المرتبطة بمصالح الناس والمقيدة بضوابط العدالة.

وتبرز الحاجة إلى الفضيلة كمعيار تشريعي وأخلاقي في جميع الأحكام المرتبطة بالمعاملات الإنسانية، وتشتد هذه الحاجة بصورة واضحة وملحة في مجال الأحكام الفقهية المرتبطة بالأسرة لأن هذه الأحكام شديدة الصلة بالعلاقات الإنسانية المؤثرة في السلوك والعواطف والمشاعر، ولا يمكن تجاهل مفهوم الفضيلة بمفهومها الإنساني في علاقات الفرد بزوجته وأولاده وأبويه، سواء في مجال الحقوق الإنسانية المتمثلة في أحكام الزواج والطلاق والحضانة أو في مجال الحقوق المالية المتمثلة في أحكام النفقات..

وبالرغم من وجود قوانين تنظم أحكام الأسرة وتراعي قواعد العدالة في إقرار تلك القوانين فإن القضاء يقف حائرا مترددا أمام وقائع ونوازل يختلف النظر فيها بحسب كل واقعة، لاختلاف الطبائع الإنسانية والبيئات الاجتماعية، ويقف كل فرد مدافعا عن حقه كما يراه بنفسه، متجاهلا حقوق الآخرين، منكرا على القانون حكمه، مطالبا بالتغيير والتبديل، وكأن القانون له وحده وليس لغيره..

ولو وقفنا وقفة إنصاف لأدركنا أن قانون الأسرة ينظر إلى الأمور نظرة شمولية، ويضع الأحكام التي توفر العدالة والإنصاف وتحمي الأسرة من التفكك والانهيار، وتضع ضوابط للرضاعة والحضانة والولاية والنفقات لحماية قيم إنسانية ثابتة..

والشريعة الإسلامية اتسعت لجميع الآراء الفقهية ونجد فيها من الآراء والاجتهادات ما يجعل جميع أوجه النظر في موطن الاهتمام والرعاية، وإذا ضاق رأي فسرعان ما نجد السعة في رأي آخر، في جهد متكامل معبر عن كل التصورات الممكنة..

ولا يمكن تجاهل التطورات الاجتماعية والاقتصادية والعوامل الثقافية التي جعلت مجتمع اليوم يختلف عن مجتمع الأمس، وجيل

الآباء يختلف عن جيل الأبناء، إلا أن هذه التطورات والعوامل لا يمكن لها أن تلغي القيم الاجتماعية السائدة والأعراف والعادات والتي ما زال مجتمعنا مؤمنا بها متمسكا بناصيتها، حريصا على استمرارها لأنها من ركائز الاستقرار الاجتماعي، فالأسرة في مجتمعنا الإسلامي ما زالت متماسكة متكافلة، وما زالت مؤسسة الزواج هي الخلية الأولى في بناء المجتمع وفي استقراره، ولا يمكن إقرار أحكام سريعة لتفكيك الأسرة وهدم أركانها، تحت ضغط ظروف استثنائية وممارسات تعسفية.

وهذا لا ينفي الحاجة إلى إعادة النظر في قوانين الأسرة لكي تستجيب للحاجات الاجتماعية، ولكي تعبر بصدق وأمانة عن أخلاقية فقهنا وعدالة أحكامنا وسمو رؤيتنا لطبيعة العلاقات الإنسانية، فالقانون يجب أن يجسد مفاهيم العدالة، وأن يراعي معاني الفضيلة في أبعادها الأخلاقية والإنسانية، وقانون الأسرة هو القانون الأهم في حياة الفرد والمجتمع، لارتباطه الكامل بالحياة الخاصة للإنسان سواء في علاقته مع زوجته وأولاده أو في علاقته مع أهله وأسرته، وهو العامل الأهم من عوامل الاستقرار النفسي والأمن الاجتماعي..

إن تماسك الأسرة وصمودها في وجه التحديات يكمن في عدالة قانون الأسرة الذي يجب أن يجسد القيم الإسلامية الحقيقية المستمدة من روح القرآن والسنة ومقاصد الشريعة التي تحرص على احترام إنسانية الإنسان وتحريره من العبودية المذلة والظلم الناتج عن تفاوت في القدرات الإنسانية، والامكانات المادية..

والحق سلطة معترف بها في نظر الشرع والقانون إلا أن هذه السلطة ليست سلطة استبداد وليست سلطة مطلقة، ولا بد لها من قيد، وأهم ما يقيد هذه السلطة أمران :

الأمر الأول : أن يمارس صاحب الحق سلطته في إطار الفضيلة الاجتماعية التي تجسدها المصالح المعترف بها لأصحابها،

والتي تمثل مبادىء العدالة التي جاء ت الأديان لإقرارها وتكريسها والدفا ع عنها، ولا يمكن لصاحب حق أن يدعي لنفسه سلطة مطلقة في ممارسة حقوقه المشروعة، فالحق يمارس بطريقة عادلة ومن غير تعسف ولا إضرار بالآخرين، فإذا ترتبت على ممارسة الحق مفاسد اجتماعية وجب على ولي الأمر أن يتدخل من باب السياسة الشرعية لتقييد الحقوق بما يتفق مع غايتها المشروعة وبما يرفع الظلم الناتج عن ممارسة حق بطريقة خاطئة وبخاصة في حالات التعسف في استعمال الحق والذي يتمثل في استهداف إلحاق ضرر مقصود بالآخر، أو استغلال ظروفه وحاجاته، فالأنانية في استعمال الحق تؤدي إلى فوضى اجتماعية، ويجعل النفوس مهيأة لسلوكيات خاطئة ومنحرفة للدفا ع عن ذاتها في لحظات الإحباط النفسي، والتزام الفضيلة في مفهومها الأخلاقي والإنساني يجعل الحقوق أداة لتحقيق العدالة في مفهومها الإنساني، ويخفف من حجم المعاناة التي تتولد من استعمال الإنسان لحقوقه..

وسلطة ولي الأمر واسعة في الدفا ع عن قيم الفضيلة وفي إقرار مبادئ العدل، عن طريق وضع قوانين للأسرة تحترم إنسانية الإنسان في إطار المرجعية الشرعية، وفي ظل الالتزام بإسلامية المنطلق وأخلاقية السلوك، وشمولية الرؤية للقضايا الإنسانية.

الأمر الثاني : مراعاة المقاصد الشرعية، وهذه المقاصدهي الغايات المرجوة من إقرار الأحكام، ولا يمكن فصل الحكم الشرعي عن مقاصده، لأن مقاصد الشريعة ثابتة بالنصوص المتواترة، ولا مجال للتشكيك في قطعية ثبوتها ودلالتها، وجاءت الشريعة لإقرار القيم الإنسانية وللدفا ع عن مبادئ العدالة ولمواجهة المظالم الاجتماعية، وكل حكم يؤدي إلى ظلم فليس من الشريعة.

وبناء على هذه الأسس فإن قانون الأسرة يجب أن يراعي المصالح الاجتماعية، وأن يبرز القيم الإنسانية في إقراره للأحكام،

وأن يعبر عن احترام الإسلام لحقوق الإنسان، وهذه الأهداف واضحة في الأحكام الفقهية المتعلقة الأسرة، وإذا ضاق مذهب فمن اليسير أن نجد السعة في مذهب آخر، لأن الفقه الإسلامي يشمل كل ذلك التراث الفقهي من الاجتهادات والأقضية والفتاوي والنوازل وما جرى عليه العمل، وكل ذلك يدخل ضمن الفقه الإسلامي المستمد من مصادره المعتمدة..

وليس هناك من الأدلة ما يمنع من الاستفادة من آراء الفقهاء الملتزمين بقواعد الاستنباط السليم والذين يقيمون الدليل على آرائهم، فعظمة فقهنا الإسلامي تتمثل في قدرة مصادره على إمداد هذا الفقه بفكر جديد واجتهادات جديدة تجعله الفقه المتجدد بعطاءات الأجيال المتعاقبة من الفقهاء القادرين على الفهم والاستنباط..

والمذهبية الفقهية أداة لتنظيم عملية الاجتهاد وإيجاد بنية فقهية متكاملة معتمدة على أصول موحدة، تساعد الفقيه على الفهم، وتيسر له أسباب الاستنباط، والمذاهب الفقهية متكافلة في التعبير عن حكم الشرع في الوقائع والنوازل ولا يمكن للمذهبية أن تغلق أبواب الاستفادة من المذاهب الأخرى، في بعض الأحكام التي تبرز الحاجة فيها إلى درء مفسدة أو جلب مصلحة، وقانون الأسرة هو القانون الأهم الذي ينظم العلاقات الإنسانية، ولا بد من مراعاة اختلاف البيئات الاجتماعية والأعراف السائدة، فما يعتبر مقبولا في مجتمع قد لا يكون مقبولا في مجتمع آخر، وما ترتضيه بيئة لتنظيم العلاقات بين أفراد الأسرة قد لا ترتضيه بيئة أخرى، وما كان بالأمس مقبولا قد لا يكون اليوم كذلك، لاختلاف الزمان والمكان، وهذه العوامل مؤثرة في النظر الفقهي، ولا يمكن إنكار أثر هذه الاختلافات في تكوين عقلية الفقيه، وصياغة ملكته الفقهية..

ومن المستحسن في هذا المجال أن نضع أهم الضوابط التي يمكن أن يستفاد منها في مجال القوانين المنظمة لأحكام الأسرة :

أولا : يجب أن نحافظ على إسلامية هذه القوانين لأنها شديدة الصلة بحياة الفرد والمجتمع، والاحتكام إلى الشريعة فيها يوجد لدى

الأطراف المختلفة ظروفا نفسية مريحة، فأحكام الدين في نظر المسلم مقدسة ومحترمة، ولا يضيق المسلم بما أقرته عقيدته، وبما جاء في كتاب الله وسنة رسوله..

ثانيا : الاستفادة من الفقه الإسلامي كله، واعتماد منهج التأصيل الشرعي المعتمد على الأدلة في الترجيح والاختيار وهذا لا يمنع من التزام المذهبية واحترام المذهب السائد، كإطار أساسي لاختيار الأحكام، لارتباط الأعراف والتقاليد بذلك..

ثالثا : **مقاومة أية دعوة مشبوهة لتجاوز الأحكام الشرعية كليا أو جزئيا في قوانين الأسرة**، لأن هذا التجاوز يضعف من قدسية هذه القوانين، ويجعلها في مرتبة القوانين الوضعية التي يقع التحايل عليها، لافتقادها لصبغة الاحترام التي تضفيها العقيدة على الأحكام.

رابعا : مراعاة المصالح الاجتماعية، وتطبيق القانون في إطار القيم الإنسانية واحترام حقوق الإنسان، فلا شرعية لحكم يناقض الأصل الذي بنيت عليه الأحكام وهو درء المفاسد، والظلم مفسدة، فإذا ثبت الظلم وجب رفعه لأن الشريعة لا تقر ظلما..

خامسا : **اعتماد مبدأ الفضيلة كقيد من القيود التي يعتمد عليها المشرع الوضعي** في صياغته لأحكام الأسرة، كما تعتبر الفضيلة في بعدها الأخلاقي والإنساني هي الإطار الذي يلتزم به القضاء في تفسيره للنصوص القانونية.

ويجب أن نضع في الاعتبار أن قانون الأسرة يضع أحكاما للمجتمع كله، في الأرياف والمدن، ولجميع الطبقات الاجتماعية المختلفة في تكوينها الثقافي وفي نظرتها لقيمها الاجتماعية، ولا يمكن لفريق من المجتمع أن ينظر إلى هذا القانون من زاوية نظرته الضيقة متجاهلا حقوق الآخرين ومصالحهم، فما يطالب به البعض قد لا يرتضيه الآخرون، ولا بد من مراعاة ذلك واحترام المصالح لجميع الفئات في إطار الالتزام بالأخلاقية الإسلامية في مجال الحقوق والسلوك..



مشاركة الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية في الملتقيات العلمية والفكرية داخل المغرب وخارجه

تاريخ المشاركة	موضوعها	الجهة المنظمة/ المكان
27-29 أبريل 1998	المشاركة في **المؤتمر الأول لحقوق الإنسان لدول الحوض المتوسطي**	المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان بالمغرب – مراكش –
4-6 ماي 1998	المشاركة في ندوة **«لماذا اكتوى المارد الأسيوي بنيرانه ؟»**	أكاديمية المملكة المغربية – الدورة الربيعية – فاس
21-22 ماي 1998	المشاركة في **الدورة السابعة للمجلس الوطني للشباب والمستقبل**	المجلس الوطني للشباب والمستقبل – الرباط
2-5 يوليوز 1998	بحث عنوانه «**شعار العولمة إلى أين ؟**» مقدم إلى المؤتمر العام العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. (أنظر الملاحق)	المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – القاهرة
26 شتنبر 1998	المشاركة في **الندوة التحضيرية لدراسة مشكلات الأقليات الإسلامية في أوربا،** والتحضير للمؤتمر العام.	الفدرالية العامة لمسلمي فرنسا – باريس

29-30 أكتوبر 1998	بحث عنوانه «**أهمية مراعاة الفضيلة في تفسير النصوص القانونية المتعلقة بالأسرة**» مقدم إلى جامعة الصحوة الإسلامية. (أنظر الملاحق)	جامعة الصحوة الإسلامية (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب) – الدورة الخامسة : «حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام» – الرباط.
26-28 نوفمبر 1998	المشاركة في ندوة «**القدس : نقطة قطيعة أو مكان التقاء ؟**».	أكاديمية المملكة المغربية بتعاون مع اتحاد البرلمانات العربية – الرباط

لقاءات وزيارات على هامش المسابقة الدولية لحفظ القرآن الكريم بمكة :

حضر الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية **المسابقة الدولية لحفظ القرآن الكريم** التي انعقدت بمكة المكرمة (3-14 نوفمبر 1998) بدعوة من معالي وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد **الدكتور عبد الله بن عبد الله بن عبد المحسن التركي**، وخلال اجتماعه مع معالي الوزير أبدى فضيلته إعجابه بالتنظيم الدقيق للمسابقة والمعايير الموضوعية في اختيار الفائزين، مما يدل على اعتزاز المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم، كما اجتمع فضيلته في الرياض بمعالي نائب وزير الشؤون الإسلامية الشيخ **صالح بن عبد العزيز آل الشيخ**.

وخلال هذه الزيارة زار فضيلته **جامعة أم القرى ورابطة العالم الإسلامي ومصنع الكسوة الشريفة بمكة المكرمة**، كما زار **الجامعة الإسلامية ومجمع الملك فهد لطبع القرآن الكريم** بالمدينة المنورة.

وفي الرياض زار فضيلته **جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية** واجتمع مع مدير الجامعة معالي الدكتور **عبد الله الشبل** واطلع على نظام الجامعة ومناهجها وكلياتها وجهودها في خدمة الثقافة الإسلامية، كما زار **مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث** واجتمع بمدير المركز الدكتور **يحيى بن جنيد الساعاتي، ومكتبة الملك عبد العزيز العامة** التابعة للرئاسة العامة للحرس الوطني، وأبدى

اعجابه بمستوى هذه المؤسسات الثقافية من حيث التنظيم والإعداد ومراعاة أحدث النظم المكتبية في ترتيب الكتب وتيسير الاستفادة منها.

كما زار فضيلته مقر السفارة المغربية واجتمع بسعادة سفير المغرب السعودية الأستاذ **عبد الكريم السمار.**



النشاط العلمي والثقافي بدار الحديث الحسنية خلال الموسم الجامعي (1997 - 1998م)

أنشطة لجنة البحث العلمي والتكوين

المحاضر	عنوان العرض	التاريخ
د. محمد الروكي	حديث الآحاد وأثر ثبوته في اختلاف الفقهاء	الخميس 12 رجب 1418 13 نونبر 1997
ذ. عبد الفتاح الزنيفي	اللفظ النبوي التشريعي بين الرواية والدراية	الأربعاء 18 رجب 1418 19 نونبر 1997
ذ. عبد الحفيظ ذومر	مفهوم الاتباع والابتداع انطلاقا من حديث «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد».	الأربعاء 25 رجب 1418 26 نونبر 1997
ذ. خالد الصمدي	نظرات في مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي	الأربعاء 2 شعبان 1418 3 دجنبر 1997
د. الحسين آيت سعيد	الحافظ ابن القطان الفاسي (ت 628 هـ) وتجديده في علم الجرح والتعديل	الأربعاء 9 شعبان 1418 10 دجنبر 1997
ذ. عبد الكريم عكوي	آراء المحدثين في مصطلح «على شرط الصحيحين» : عرض وتحليل.	الأربعاء 16 شعبان 1418 17 دجنبر 1997

ذ. محمد التاويل	«لا وصية لوارث»	الأربعاء 6 شوال 1418 4 فبراير 1998
د. جميل مبارك	الحافظ ابن عبد البر أصوليا	الأربعاء 13 شوال 1418 11 فبراير 1998
د. الحسن وجاج	موازنة بين نتائج اهتمام السلف بعلوم الحديث ونتائج إعراض الخلف عنها	الأربعاء 20 شوال 1418 18 فبراير 1998
ذ. محمد السرار	منهج عزو الحديث وتخريجه	الأربعاء 27 شوال 1418 25 فبراير 1998
د. حسن العلمي	منهج النقد الحديثي للتاريخ الاسلامي	الأربعاء 11 ذي العقدة 1418 11 مارس 1998
ذ. فريد شكري	فقه السنة النبوية تنزيلا	الأربعاء 18 ذي العقدة 1418 18 مارس 1998

الوفود والشخصيات التي زارت دار الحديث الحسنية

وزير التربية بسوريا يزور دار الحديث الحسنية :

زار دار الحديث الحسنية معالي وزير التربية بالجمهورية العربية السورية السيد **محمد غسان الحلبي** وكان ضمن الوفد المرافق له معالي سفير سوريا بالمغرب السيد **علي حسن** (فاتح أكتوبر 1998).

سفيرا قطر والأردن بالمغرب يزوران دار الحديث الحسنية :

– قام معالي سفير دولة قطر بالمغرب السيد **محمد سعيد الفهيد** بزيارة لمدير دار الحديث الحسنية بمناسبة انتهاء سفارته بالمغرب. وقد أشاد السيد السفير برعاية جلالة الملك الحسن الثاني لهذه المؤسسة وتشجيعه لرسالتها، كما أشاد بمستوى البحوث التي أعدها الباحثون خريجو المؤسسة وخاصة فيما يتعلق بالغرب الإسلامي (15 شتنبر 1998).

– وزار معالي سفير المملكة الأردنية الهاشمية بالمغرب السيد **محمد حسن داودية** المؤسسة يوم 23 شتنبر 1998.

كما زارت دار الحديث الحسنية الوفود والشخصيات الآتية :

– وفد يضم أربعة علماء عراقيين من **مؤسسة الإمام الخوئي** بلندن برئاسة الشيخ **عبد المجيد الخوئي** (20 أكتوبر 1997).

– وفد من علماء جمهورية تشاد ويضم أصحاب الفضيلة السادة : **د. حسين حسن أبكر** رئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ورئيس أمناء جامعة الملك فيصل، ود. **محمد خاطر عيسى**

الأمين العام لجامعة الملك فيصل وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومدير إدارة شؤون القرآن الكريم، **وذ. النجيب السنوسي** عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومدير إدارة التعليم (25 نوفمبر 1997).

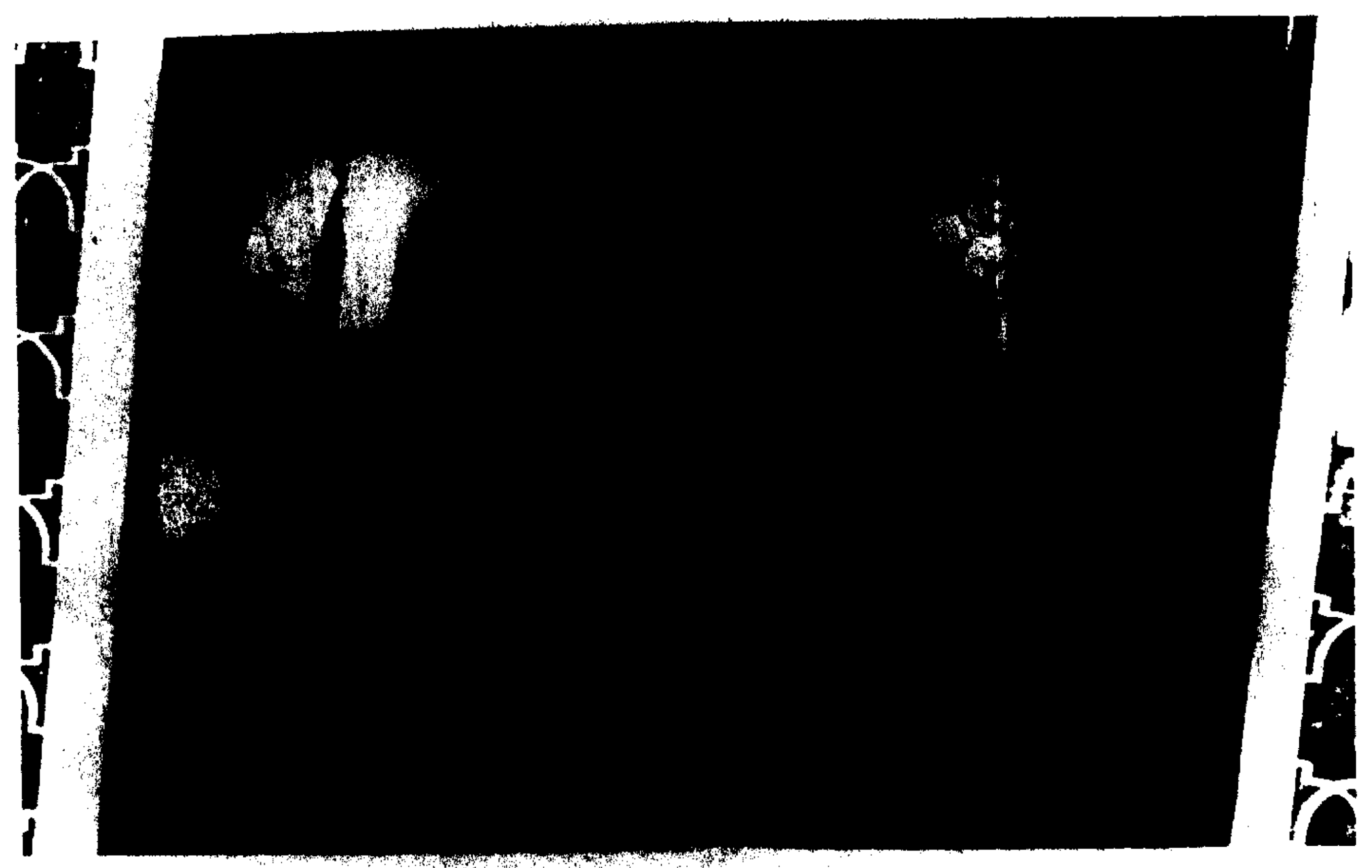
– فضيلة الأستاذ الدكتور **كمال الدين أوزمير** الأمين العام لجامعة الفتح بتركيا والوفد المرافق له (10 فبراير 1998).

– وفد من الجمهورية الإسلامية الإيرانية يضم فضيلة الأستاذ الدكتور **عبد الله جاسبي** رئيس جامعة أزاد بإيران وفضيلة الأستاذ **محمد جمالان** مساعد رئيس الجامعة، يرافقهم معالي سفير الجمهورية الإيرانية بالمغرب السيد **حسين سبحاني نيا** (23 فبراير 1998).

– وفد من مجمع الجمعيات الإسلامية للنهوض بالمرأة المسلمة في النيجر يتألف من أصحاب الفضيلة السادة : **فاتوماتو سيديكو، وحسن كنكاوي ميكا وأمادو ميزابو**. ورافق الوفد في هذه الزيارة شخصيات من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب (23 مارس 1998).

– المندوب الدائم لدولة اليمن لدى منظمة «الإيسيسكو» بالمغرب فضيلة الدكتور **أحمد هاشم** الذي بحث مع مدير دار الحديث الحسنية أوجه التعاون الثقافي بين المؤسسات الثقافية باليمن ودار الحديث، وأشاد بالدور العلمي الذي تضطلع به الدار في خدمة الدراسات الإسلامية (2 شتنبر 1998).

– فضيلة الدكتور **محمد بشاري** رئيس الفيدرالية العامة لمسلمي فرنسا. وكان الهدف من هذه الزيارة دراسة فكرة تنظيم مؤتمر إسلامي في فرنسا في بداية سنة 1999م، لمناقشة المشكلات الاجتماعية والثقافية للأقليات الإسلامية في أوروبا، وبحث سبل إيجاد كيان تنظيمي لهذه الأقليات يدافع عن هويتها الثقافية وحقوقها في ظل التشريعات الأوروبية (7 أكتوبر 1998).



مدير دار الحديث الحسنية مرافقا معالي وزير التربية بسوريا السيد غسان
الحلبي (الثاني من اليمين) وسعادة سفير سوريا بالمغرب
السيد علي حسن (الثالث) بعد زيارتهما للمؤسسة.



فضيلة الدكتور عبد الله جاسبي رئيس جامعة أزاد الإسلامية بإيران (الثاني
من اليمين) وسعادة سفير ايران بالمغرب حسين سحبان نيا (الثالث)
ومرافقوهم في حديث مع مدير دار الحديث الحسنية بمكتبه.



[illegible]

[illegible] الدكتور جعفر [illegible] الأمين العام [illegible]

في زيارة لدار الحديث [illegible]

أخبار دار الحديث الحسنية

تكريم دار الحديث الحسنية في ندوة رابطة الجامعات الإسلامية بمدينة العين الإماراتية :

تسلم فضيلة الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية **درع رابطة الجامعات الإسلامية** من معالي الدكتور **عبد الله بن عبد المحسن التركي** رئيس الرابطة ووزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية. كما تسلم فضيلته **درع جامعة الإمارات العربية المتحدة** من فضيلة الدكتور **هادف بن جوعان الظاهري** مدير الجامعة. وقد تم ذلك في إطار الحفل الذي أقامته رابطة الجامعات الإسلامية لتكريم بعض الجامعات والمؤسسات العلمية على هامش ندوة **«التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في القرن المقبل»** التي نظمتها الرابطة واحتضنتها مدينة **"العين"** بالإمارات العربية المتحدة (دجنبر 1997).



فضيلة الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد رئيس المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالمملكة الأردنية الهاشمية في زيارة لدار الحديث الحسنية.

لائحة الرسائل والأطروحات المناقشة بدار الحديث الحسنية في الموسم الدراسي 1997 - 1998م

الرسائل المناقشة

اسم الطالب	عنوان الرسالة	تاريخ المناقشة	المشرف
جعفر ابن معجور	الشرط في أصول الفقه وتطبيقاته الكلية	1997/10/27	د. محمد الروكي
عبر الرحمان بو علي	السيرة النبوية في الغرب الإسلامي وأثرها العلمي والاجتماعي في القرنين الخامس والسادس الهجريين	1998/03/24	د. فاروق حمادة

الأطروحات المناقشة

اسم الطالب	عنوان الأطروحة	تاريخ المناقشة	المشرف
نوح مصطفى العلي	اختيارات ابن كمال باشا الفقهية في تفسيره	1997/10/16	د. محمد فاروق النبهان
إدريس عزوزي	الشيخ أحمد زروق وآراؤه الإصلاحية تحقيق ودراسة لكتابه : «عدة المريد الصادق»	1997/10/22	د. محمد ابن معجوز

أحمد الخياطي	شواهد التفسير عند ابن عباس في مسائل ابن الأزرق	1997/12/23	د. محمد يسف
يحيى محمد حمد	منهج فقه العبادات من خلال كتب تفسير الأحكام حتى نهاية القرن السادس الهجري	1998/01/07	د. محمد فاروق النبهان
مصطفى الحرشوني	أساس فكرة المحاماة في القضاء الإسلامي تشريعا وتنظيما	1998/05/11	د. محمد فاروق النبهان
عبد السلام الرفعي	المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي من خلال المذهب المالكي	1998/06/06	د. محمد ابن معجوز



الفهرس

فهرس العدد الخامس عشر
من مجلة دار الحديث الحسنية



مقــالات علميــة

مختارات من الأطروحات والرسائل المقدمة إلى دار الحديث الحسنية

بحوث تمهيدية مقدمة إلى دار الحديث الحسنية

ملاحق


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی